U d'/of OTTAWA
39003000551340

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/logiquedehegel01hege

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX
ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Universit

LOGIQUE

DE HÉGEL

TOME I

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Problème de la certitude, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière..... 3 »

Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière 1 50

Introduction à la Philosophie de Hégel, deuxième édition, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière..... 6 »

Essais de philosophie hégélienne, 1 vol. in-18. Paris, G. Baillière. 2 50

Mélanges philosophiques, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière..... 5 »

Philosophie de la Nature de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel, 3 vol. in-8. Paris, Germer Baillière..... 24 »

Philosophie de l'Esprit de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée de deux Introductions et d'un Commentaire perpétuel, 2 vol. in-8. Paris, Germer Baillière..... 18 »

L'Hégélianisme et la Philosophie, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière; Naples, Detken 3 50

Inquiry into Speculative and Experimental Science, 1 vol. in-8. Londres, Trübner 3 50

History of Religion and of the Christian Church, by Bretschneider, translated into English. Londres, Trübner..... 6 »

La Pena di morte. Naples, De Angelis ..... 2 »

Amore e Filosofia. Milano, Daelli..... 2 »

Lezioni sulla Filosofia della Storia, raccolte e publicate da Raffaele Mariano. Florence, Lemonnier ..... 4 »

Due Frammenti. Naples, Detken..... 1 »

Prolusioni alla Storia della Filosofia (*epoca Socratica*) *ed alla Filosofia della Storia*. Naples, Detken ..... 2 »

Il Cavour, e libera Chiesa in libero Stato. Naples, Detken..... 3 »

Il Problema dell' Assoluto (parte prima), 1 vol. in-8. Naples, Detken. 3 »

Tout récemment publié.

Strauss, l'ancienne et la nouvelle foi, 1 vol. in-8. Paris, Germer Baillière; Naples, Detken ..... 6 »

Sous presse.

Philosophie de la Religion de Hégel, traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un Commentaire perpétuel. Paris, Germer Baillière.

Introduction to Speculative Logic and Philosophy. Saint-Louis, Missouri, U.-S., E. P. Gray, Saint-Louis Book and News C°.

Cavour, et la libre Église dans le libre État (traduit de l'italien). Naples, Detken.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

LOGIQUE

DE HÉGEL

TRADUITE POUR LA PREMIÈRE FOIS

ET ACCOMPAGNÉE

D'UNE INTRODUCTION ET D'UN COMMENTAIRE PERPÉTUEL

PAR

A. VÉRA

Professeur de philosophie à l'Université de Naples,
Ancien professeur de philosophie à l'Université de France,
Docteur ès lettres de la Faculté de Paris.

DEUXIÈME ÉDITION

Revue et corrigée

TOME PREMIER

Bibliothèque d'Ottawa
LIBRARIES
University of Ottawa

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE.

1874

UNIVERSITAS OTTAWENSIS
Universitas
BIBLIOTHECA

B
2918
.F7V4
1814
v. 1

AVANT-PROPOS

DE LA DEUXIÈME ÉDITION

Lorsque je publiai, en 1859, le livre dont je fais paraître aujourd'hui la deuxième édition, j'avais hâte de commencer à m'acquitter de l'engagement que j'avais pris dans mon *Introduction à la Philosophie de Hégel* de faire connaître cette philosophie dans sa source et sous sa forme originale. C'est ce qui m'engagea d'abord à prendre pour texte de la Logique ce que j'ai appelé la *Petite Encyclopédie de Hégel*, publiée par Rosenkranz, et qui diffère de la Logique de la *Grande Encyclopédie*, publiée par Henning, en ce qu'elle ne contient pas, comme cette dernière, les *Zusätz*, ces appendices qui développent l'idée fondamentale exposée sommairement dans les para-

graphes. Il y avait là, il faut le dire, une lacune. Et cette lacune je la fais disparaître dans la présente édition, où j'ajoute textuellement ces appendices. Je dois, en outre, avouer que des inexactitudes s'étaient glissées dans l'interprétation du texte, qu'il y avait des passages où la pensée du texte n'était pas fidèlement rendue, et d'autres où j'avais cru pouvoir m'en écarter pour m'accommoder aux exigences de la langue, ou aux habitudes intellectuelles de mes lecteurs présumés. Toutes ces taches je me suis appliqué à les faire disparaître dans la présente édition, en soumettant mon travail à une minutieuse et complète révision ; de telle sorte que cette édition, soit par les additions nombreuses et importantes qu'elle contient, soit par la scrupuleuse fidélité avec laquelle le texte y est rendu, est une édition vraiment nouvelle. La seule partie de la première édition à laquelle j'ai cru ne devoir rien changer c'est mon Introduction. C'est qu'elle forme un tout auquel il m'a semblé que je ne pourrais toucher sans troubler l'harmonie des parties. J'ai donc pensé que je ferai mieux de placer ici les considérations que j'ai trouvé convenable d'y ajouter.

Il y a, comme on pourra le voir, deux points que je me suis surtout attaché à démontrer dans cette Introduction : le premier c'est qu'on ne saurait concevoir que deux Logiques, l'ancienne Logique, connue sous le nom de Logique d'Aristote, ou bien de Logique formelle et subjective, et la Logique hégélienne ; le second c'est que,

considérée en elle-même (1), l'ancienne Logique est non-seulement insuffisante, mais fausse, et que par suite la Logique véritable, ou, pour mieux dire, la seule Logique véritable, est la Logique telle qu'elle a été conçue et tracée dans ses traits fondamentaux et essentiels par Hégel. Ces points, je crois les avoir établis de façon à ne pas laisser de doute dans l'esprit de celui qui voudra y donner sérieusement son attention.

Mais il y a d'autres Logiques qui ont paru dans ces derniers temps, et parmi ces Logiques il en est une qu'on dirait imaginée tout exprès par son auteur pour recueillir l'héritage hégélien, et le recueillir en rejetant la Logique de Hégel dans l'ombre et en s'établissant sur ses ruines. C'est des *Recherches logiques* (*Logischen Untersuchungen*) de Trendelenburg que je veux parler. Et c'est sur ce livre que je me bornerai ici à présenter quelques observations, les autres Logiques, telles que la Logique de M. Mill, par exemple, n'ayant pas, à mon avis, une importance sérieuse et vraiment scientifique (2).

(1) Je dis *considérée en elle-même*, car on retrouve bien l'ancienne Logique dans la Logique hégélienne, mais on l'y retrouve comme un moment subordonné, comme une Logique transformée qui a reçu une nouvelle et plus haute signification, une nouvelle et plus haute fonction dans la Logique hégélienne elle-même.

(2) Qu'est-ce que la Logique de M. Mill? Est-elle une Logique formelle, ou bien une Logique objective, ou comme on voudra l'appeler? Ou bien encore, est-elle une Logique quelconque? Or, je dis que la seule réponse qu'on puisse faire à ces questions, c'est qu'elle est un amas confus, indigeste et superficiel de toutes les sphères de la connaissance, ce qui veut dire qu'elle est le contraire de ce qu'elle prétend, et de ce qu'elle doit être.

Et qu'il me soit d'abord permis de rappeler que je me suis déjà occupé de cette œuvre de Trendelenburg dans la *Préface de la deuxième édition* de mon *Introduction à la Philosophie de Hégel*, où je me flatte d'avoir démontré qu'elle est, je ne dirai même pas une imitation et une reproduction, mais une falsification de la Logique de Hégel. C'est cette démonstration que je me propose de compléter ici.

On sait, ou du moins ceux qui ne sont pas étrangers aux travaux de la philosophie allemande savent que Trendelenburg, après avoir adopté la signification et la forme objectives et absolues de la Logique de Hégel, a cru pouvoir se permettre de remplacer la première triade hégélienne (première, bien entendu, dans l'ordre de l'abstraction), c'est-à-dire l'*être*, le *non-être* et le *devenir*, par une autre triade, l'*être*, la *pensée* et le *mouvement*. La première question qui s'offre naturellement à l'esprit en présence de cette triade est celle-ci : qu'est devenu le *non-être* dans cette dialectique, et comment la pensée et le mouvement, et par suite tout le reste ont-ils pu se produire sans le non-être? Car il est évident que pour aller en avant le non-être est tout aussi nécessaire, plus nécessaire même que l'être. Mais que le lecteur se rassure, le non-être n'est pas perdu, et il paraîtra en temps et lieu. Seulement il ne fera pas son entrée par la grande porte, mais par une porte dérobée et sous un faux déguisement.

Après avoir exposé dans la première partie de ses *Recherches logiques* un certain nombre de catégories, Trendelenburg semble s'être aperçu que toutes ces catégories n'auraient pu être et se développer sans l'intervention d'une certaine autre catégorie. Et quelle est cette catégorie? Écoutons l'auteur. « Nous avons exposé, dit-il (1), dans ce qui précède les notions fondamentales (catégories) actives (2). Mais avec ces catégories travaillaient silencieusement (*stillschweigend*) une autre catégorie qu'on doit maintenant considérer dans ce travail de coopération (*in dieser Mitwirkung*). Cette catégorie est la négation (*Verneinung*). »

Ainsi la négation vient se placer ici à la suite d'autres catégories. Et qu'a-t-elle fait jusqu'ici? Elle a travaillé silencieusement. Sommes-nous dans la sphère de la Logique ou dans les espaces imaginaires? Il faut dire, en effet, que ce travail silencieux de la catégorie n'est pas son travail, mais un travail qui n'existe que dans l'imagina-

(1) 2e par. *Verneinung*. Le chapitre qui a pour titre « Négation » est placé entre les deux grandes classes des catégories que Trendelenburg désigne par le nom de *réelles* et *modales*. Quant au passage de ces catégories à la notion de la *négation*, il s'en tire avec cette simple remarque : « Nous avons marqué dans ce qui précède les catégories fondamentales actives. Avec ces catégories travaillait silencieusement une notion que nous devons considérer dans ce travail de coopération. Cette notion est la négation. » En vérité, on ne saurait y mettre plus de sans-façon. Mais le sans-façon, on le sait, cache souvent les positions désespérées.

(2) Elles sont logiquement actives en ce sens que, suivant l'auteur, elles sont un développement du mouvement.

tion de l'auteur. Car voici comment, suivant l'auteur, se ferait ce travail. « Pendant, dit-il, que le mouvement engendrait des formations (*Gebilde*) déterminées, et d'abord des figures (*Figuren*) et des nombres, apparaissait dans cette œuvre (*in dieser That*) un moment négatif. Il n'y a pas de figure sans point d'arrêt (*Hemmung*) dans le mouvement générateur. Les unités des nombres sont posées comme se distinguant les unes des autres. Chacune d'elles est l'œuvre d'une activité qui les rassemble et les sépare tout ensemble (1). Lorsque des produits déterminés sortent (2) du mouvement universel, lorsque de cette action et de ses produits naissent les catégories, la détermination apparaît comme une limitation, et la limitation comme une négation. Chaque détermination de soi implique la négation de ce qui n'est pas soi. C'est ainsi que la négation opère comme élément de la chose, non comme élément *originaire* (3), mais comme une conséquence; non comme but, mais comme moyen; elle opère dans un terme positif, mais non comme un élément qui subsiste par lui-même (4). » Voilà ce que nous dit Trendelenburg. Or nous disons à notre tour : autant de mots, autant de condamnations de sa théorie. Et, d'abord, y a-t-il rien de

(1) *Einer Zusammenfassenden und zugleich ausschliessenden Thätigkeit.*

(2) *Sich ausscheiden : se détachent.*

(3) *Ursprüngliches.*

(4) *Ein Selbstständiges für sich.*

plus étrange que de venir nous dire : Voici une catégorie sans laquelle rien ne serait sorti du mouvement, mais qui, pendant qu'avec son concours le mouvement en se déterminant engendre d'autres catégories, telles que le nombre et ses différentes unités, se tenait, de son côté, à l'écart, et ne travaillait qu'en secret ? Y a-t-il, le demandons-nous encore, rien de plus étrange? Car il ne faut pas un grand effort pour voir que dans le développement des catégories, cette catégorie intervient tout aussi directement, elle travaille d'une façon tout aussi ostensible et aussi active, et parle tout aussi haut, plus haut même, que le mouvement lui-même, puisque sans elle on n'aurait qu'un mouvement indéterminé, si toutefois on a le mouvement. Mais pourquoi Trendelenburg introduit-il ici, d'une façon aussi arbitraire et singulière cette catégorie, et pourquoi, tout en faisant croire que c'est ici qu'elle paraît, est-il cependant obligé de la faire intervenir avant, bien qu'il la fasse intervenir comme un acteur muet? C'est que cette catégorie est ni plus ni moins le *non-être*. Et voyez l'habileté de notre auteur. Trendelenburg, on le sait, ne veut pas du non-être; il ne veut ni le nom ni la chose. Or c'est précisément pour cette raison qu'il appelle négation ce qui en réalité n'est rien autre chose que le non-être. Et pourquoi ne veut-il pas du non-être? C'est que, s'il avait admis le non-être, il aurait fallu le placer à côté de l'être, et par là tout son échafau-

dage logique se serait écroulé. Mais comme la vérité est plus forte que l'habileté, il a bien fallu avoir recours à l'élément négatif, élément qui dans sa plus haute abstraction est précisément le non-être. Trendelenburg fait donc intervenir le non-être. Mais, au lieu de l'appeler non-être, il l'appelle négation ; au lieu de le placer là où il faut le placer, c'est-à-dire comme le contraire de l'être, il le fait venir, on ne sait pourquoi, à la suite d'une série de catégories, qui le présupposent et qui ne sauraient être sans son concours. Que signifie après cela ce travail silencieux et passif queTrendelenburg attribue à la négation et qui commencerait à la suite du mouvement, par la raison, dit-il, que le mouvement a besoin de points d'arrêt, c'est-à-dire de se déterminer? Car, d'abord, il n'est point exact que la négation intervienne, silencieusement ou à haute voix, à la suite du mouvement. Le mouvement n'est lui-même le mouvement que parce qu'il n'est ni l'être ni la pensée (les deux autres termes de la triade Trendelenburgienne), ce qui veut dire qu'il présuppose le non-être. Et non-seulement le mouvement, mais la pensée elle-même présuppose le non-être, puisqu'elle n'est la pensée qu'en n'étant pas ce qu'est l'être. Et maintenant comment peut-on dire que ce non-être, sans lequel le mouvement et la pensée ne seraient pas, et à l'aide duquel ils se déterminent, est un élément passif, et qu'il n'est pas un élément originaire? Sans doute, le

non-être est un élément passif et dérivé relativement à des déterminations plus hautes, comme la matière, en tant que matière, est passive relativement aux sphères plus concrètes de la nature. C'est là un point élémentaire. Mais le non-être ou, si l'on veut, la négation n'est point passive et dérivée dans le sens où il faudrait l'entendre suivant Trendelenburg, c'est-à-dire dans le sens que le non-être serait moins actif, moins essentiel et moins originaire que l'être. L'être et le non-être sont tout aussi actifs et tout aussi passifs l'un que l'autre. Ils sont tout aussi passifs, en ce que l'être abstrait et indéterminé, ou l'être en tant que être, ne vaut pas plus que le non-être également abstrait et indéterminé, ou le non-être en tant que non-être. Ils sont tout aussi actifs, en ce qu'ils entrent tous les deux et au même titre dans la constitution et le développement des termes plus concrets, tels que le mouvement ou la pensée. Le mouvement n'est pas le mouvement seulement par l'être, et parce qu'il contient l'être, mais aussi par le non-être, et parce que le non-être nie l'être, et en niant l'être rend possible le mouvement. En d'autres termes, le mouvement est, et est le mouvement tout aussi bien par le non-être que par l'être, et parce qu'il les contient tous les deux, et qu'en les contenant tous les deux il fait leur unité.

Ainsi cette passivité et ce travail silencieux et subordonné de la négation n'ont pas de sens. Ils n'ont pas plus

de sens, ils ne sont pas plus fondés en raison que la négation elle-même, telle que la conçoit Trendelenburg, et cette triade qu'il substitue à la triade hégélienne, et sur laquelle il se flatte d'élever l'échafaudage de sa Logique.

Naples, 31 octobre 1872.

AVERTISSEMENT

(DE LA PREMIERE ÉDITION)

En publiant la logique de Hégel, je viens aujourd'hui remplir l'engagement que j'ai pris, il y a quatre ans, vis-à-vis des amis de la philosophie en général, et de la philosophie hégélienne en particulier. La logique, on le sait, ne forme qu'une partie du système de Hégel, mais elle en forme la partie la plus importante en ce sens qu'elle fournit la clef de tout le système. La *Philosophie de la Nature* et la *Philosophie de l'Esprit* supposent la logique, et il est indispensable, avant de les aborder, que la pensée se familiarise avec l'idée et la démonstration logiques, et qu'elle en saisisse le sens et la portée. Il était donc naturel de commencer par la logique. Mais les deux autres parties du système suivront, je l'espère, de près la logique.

Ayant exposé et discuté dans mon *Introduction à la Philosophie de Hégel* les principes fondamentaux de

cette philosophie, et y ayant présenté l'ensemble du système, j'aurais pu me borner à donner la simple traduction de chacune des parties qui le composent, en l'accompagnant d'un commentaire. Mais en examinant la chose de plus près, j'ai vu qu'une introduction spéciale et se rapportant directement à chacune de ces parties était indispensable, ou que du moins elle rendrait mon travail plus complet. J'ai donc fait précéder la logique, et l'introduction générale que Hégel a mise en tête de son *Encyclopédie* d'une introduction, dans laquelle, d'une part, je me suis appliqué à faire ressortir les lacunes, l'impuissance et les erreurs de l'ancienne logique, et, d'autre part, j'ai examiné et discuté certains points essentiels, certains principes fondamentaux qui doivent faciliter au lecteur l'intelligence de la logique hégélienne. Quant à cette logique, je la donne telle que je l'ai promise dans mon *Introduction à la philosophie de Hégel*, c'est-à-dire je donne la traduction littérale de la logique, telle qu'elle se trouve dans ce que j'ai appelé la *petite Encyclopédie*. Quelques explications sont nécessaires pour faire comprendre au lecteur la nature du travail qu'il a devant lui. Hégel a publié trois logiques. Il a d'abord publié sa logique en deux volumes, dont les deux premières parties, savoir : la *Science de l'Etre* et la *Science de l'Essence*, parurent en 1812, et la troisième partie, la *Science de la Notion*, parut en 1816. C'est ce que j'ai appelé la *Grande Logique*, parce qu'elle contient les théories et les déductions hégéliennes avec tous leurs développements et leurs détails, et dans toute leur rigueur. Un an plus tard, c'est-à-dire en 1817, Hégel publia une première esquisse

de son système, ou la première édition de son Encyclopédie. C'est ce que j'ai appelé la *petite Encyclopédie*. Dans cette esquisse, la logique ainsi que les autres parties du système se trouvent réduites à une suite de thèses, ou propositions sommaires, dans lesquelles Hégel a résumé et condensé ses théories et ses déductions. C'était, du reste, une espèce de manuel qu'il destinait plutôt à ses disciples qu'au public, et qu'il développait et complétait soit par les explications données du haut de sa chaire, soit par la publication d'autres grands ouvrages, tels que la *Philosophie du Droit*, la *Philosophie de la Religion*, etc. Mais il comprit bientôt qu'un tel livre était lettre close, non-seulement pour les non initiés, mais pour les initiés et ses disciples eux-mêmes, et que sa pensée, déjà fort difficile à saisir, lorsqu'elle était présentée avec tous ses développements, devenait inaccessible lorsqu'elle était condensée dans quelques propositions, et enveloppée dans des formes qui sortent des habitudes ordinaires du langage. C'est alors qu'il publia (1827) une seconde édition de son *Encyclopédie* (1) dans laquelle il ajouta une sorte de commentaire sous forme de corollaires (*Zusatze*) qui suivent la proposition principale, l'expliquent et la développent, mais qui ne reproduisent pas la démonstration directe et rigoureuse, et ne con-

(1) Je dis une seconde édition de l'Encyclopédie, mais il serait plus exact de dire une seconde édition de la Logique de l'Encyclopédie. Car les deux autres parties de la *grande Encyclopédie* n'ont paru qu'après la mort de Hégel dans l'édition complète de ses œuvres qui a été publiée par le soin de ses disciples et de ses amis. La *Philosophie de la Nature* a été éditée par Michelet, et la *Philosophie de l'Esprit* par Boumann. Et ces deux ouvrages ont été rédigés sur les manuscrits de Hégel, et sur les cahiers de ceux d'entre ses disciples qui avaient suivi régulièrement ses cours.

tiennent que des considérations exotériques, ou des applications et des exemples. C'est cette *Encyclopédie* que j'ai appelée la *Grande Encyclopédie*. Placé, dans le choix que j'avais à faire, en présence de ces trois logiques, c'est pour la logique de la *petite Encyclopédie* que je me suis décidé. Voici les raisons qui m'y ont engagé. Et d'abord une traduction littérale de la logique de la *Grande Encyclopédie* eût été insuffisante, et cela par la raison que je viens d'indiquer ; par la raison, veux-je dire, que le commentaire qui l'accompagne ne contient que des considérations extérieures et qui ne font pas suffisamment entrer dans la vraie signification, et dans l'enchaînement de la déduction hégélienne. D'un autre côté, je ne pouvais pas non plus songer à donner une traduction de la *Grande Logique*. Car, d'abord, la *Grande Logique* ne rentrait pas dans le cadre de ma publication, puisque c'est l'*Encyclopédie* que je me suis proposé de publier. Ensuite, une traduction de la *Grande Logique* offre de nombreuses difficultés, et des difficultés qui, si elles ne sont pas insurmontables, sont cependant telles que pour moi j'ai cru devoir en quelque sorte les tourner plutôt que de les aborder de front. J'estime que la *Grande Logique*, qui forme deux volumes compactes dans l'édition de Berlin, ne peut être rendue littéralement intelligible que par des notes perpétuelles, qui la porteraient déjà à trois volumes au moins. Mais ce commentaire ne contiendrait que l'annotation purement littérale de l'ouvrage ; car il y a des parties pour lesquelles il serait insuffisant. Par exemple, il y a des recherches critiques sur le calcul infinitésimal, sur les théories chimiques de Berthollet et de Berzélius, sur le mouvement des corps

célestes, etc. ; recherches où Hégel fait l'application de ses théories logiques, et qui exigent un travail tout à fait spécial. Ce sont là les raisons qui ont dû me faire écarter la *Grande Logique*. Et cependant la *Grande Logique* est la vraie logique, et ce n'est que dans elle qu'on peut saisir la pensée hégélienne. Pour concilier ces difficultés, voici le plan que j'ai adopté. J'ai, ainsi que je viens de le dire, traduit la logique de la *Petite Encyclopédie*, en y ajoutant un commentaire. Dans ce commentaire, j'ai réuni, autant qu'il m'a été possible de le faire, outre mes propres explications, la *Grande Logique*, et la logique de la *Grande Encyclopédie*, soit en citant textuellement des passages tirés de toutes les deux, soit en résumant dans des notes plus ou moins étendues les démonstrations de la *Grande Logique*. Par là, le lecteur se trouvera dans une certaine mesure en possession des trois logiques. Sans doute, il n'aura pas la *Grande Logique* avec ses déductions rigoureuses, avec ses riches développements et ses profondes applications, mais il en aura les grands traits et les déductions essentielles ; et quant aux détails, je crois qu'il y en a suffisamment pour celui qui voudra donner quelque attention à ce travail, et qui possède l'éducation philosophique nécessaire pour aborder sérieusement et utilement de telles questions.

Encore un mot sur la traduction. Hégel, on le sait, a son vocabulaire, ses formes et son langage. C'est naturel : toute pensée originale et profonde se crée son expression. Ce n'est pas qu'il ne sache employer au besoin le langage ordinaire. Quand il le faut, et là où le sujet le comporte, ou lorsqu'il veut donner à sa pensée une forme populaire ou

moins strictement scientifique, il sait être simple et naturel, pour me servir des expressions consacrées, et s'élever jusqu'à l'éloquence. Mais la logique, la logique hégélienne surtout, n'admet pas de ces tempéraments ; je veux dire qu'elle n'admet que le langage abstrait et sévère de la science. Le devoir d'un traducteur, surtout lorsqu'il s'agit d'une œuvre scientifique, est de reproduire aussi fidèlement qu'il le peut la pensée de l'original, et de subordonner les exigences locales et finies du langage aux exigences universelles et absolues de la pensée. C'est là la règle que j'ai suivie dans la traduction, ainsi que dans les notes et l'introduction, bien que moins strictement dans ces dernières. Aussi, tout en essayant de rester dans les formes ordinaires et convenues du langage, n'ai-je pas hésité à adopter l'expression hégélienne, ou à en inventer une nouvelle, lorsque je n'en ai pas trouvé dans la langue qui pût rendre la pensée du texte, ou ma propre pensée.

Paris, 29 août 1859.

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR

CHAPITRE PREMIER.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES.

Qu'il y ait une science appelée logique, c'est ce qui est généralement admis; et qu'une telle science soit des plus importantes non-seulement pour l'investigation spéculative, mais pour la vie pratique elle-même, c'est aussi un point sur lequel tous les hommes paraissent s'accorder. Car, bien que dans la vie pratique nous soyons le plus souvent guidés par l'opinion, par l'intérêt, par la passion et le caprice, il n'est cependant aucun de nous qui ne désire fortifier et développer ses facultés logiques, — la faculté de raisonner, comme on l'appelle ordinairement, — soit pour les appliquer à l'objet particulier de notre activité, soit pour triompher des adversaires que chacun rencontre dans sa carrière. C'est là ce qui fait que la logique est avec les

mathématiques la plus populaire des sciences abstraites. Car chacun sent, en quelque sorte, par instinct, que pour bien agir il faut bien penser, et que, par conséquent, la science qui étudie les lois de la pensée mérite l'attention de out être raisonnable. Et comme il n'y a ni science, ni art, ni occupation pratique qui ne soit fondée sur la pensée, et qui n'exige l'exercice normal des facultés logiques, on en conclut naturellement que la logique est une science qui embrasse dans son domaine le champ entier de l'intelligence et de l'activité humaines.

Mais si la logique, lorsqu'on la considère abstractivement, occupe un rang si élevé dans l'opinion commune, elle est loin, il faut bien le dire, de répondre à l'attente générale et de tenir ce qu'elle promet, lorsqu'on la considère dans sa forme actuelle, et telle qu'elle est exposée dans les livres ou enseignée dans les écoles. Et c'est là ce qui explique pourquoi, tandis que les mathématiques ont vu augmenter le nombre de leurs sectateurs, et s'agrandir le champ de leurs recherches et de leurs applications, la logique s'est vue de plus en plus négligée et délaissée. L'on peut même dire que, si elle est toujours enseignée dans les écoles, il faut plutôt l'attribuer aux traditions de l'enseignement scolaire qu'à un désir sérieux de l'apprendre ; et cela malgré son importance réelle et avouée non-seulement par rapport à la connaissance en général, mais par rapport aux mathématiques elles-mêmes, puisque la connaissance mathématique suppose l'existence et l'application des lois logiques. C'est que cette science qui a pour objet de régler et de fortifier les facultés naturelles de l'esprit, telle qu'elle est maintenant constituée, semble plutôt

faite pour les égarer et les vicier; car, ses théories ne nous offrent qu'un assemblage de formules vides, de règles arbitraires et de méthodes artificielles qui ne sont d'accord ni avec elles-mêmes, ni avec les choses auxquelles on les applique. Et ce n'est que par suite d'un faux enseignement et de fausses habitudes intellectuelles, et qu'en pervertissant ou en mutilant les faits qu'on est amené à penser que la réalité concrète, —les choses de la nature et de l'esprit, — sont perçues et connues par nous conformément aux lois tracées par la logique.

On a, à la vérité, depuis longtemps compris ce qu'il y a d'insuffisant dans l'ancienne logique, et plusieurs tentatives ont été faites, depuis Ramus, pour reconstruire cette science sur des bases nouvelles. Mais je n'hésite point à affirmer que toutes ces tentatives ont échoué, et qu'elles n'ont pas seulement échoué, mais qu'elles ne sont qu'une reproduction inférieure des théories qu'elles prétendent renverser et remplacer. Car il n'y a rien dans l'*organum* de Bacon, ou dans la philosophie de Descartes (1), en ce qui concerne les principes fondamentaux de la logique, qui ne se trouve dans l'*organum* d'Aristote. Et tous ceux qui voudront accorder une attention sérieuse et désintéressée à ces matières admettront, je crois, avec moi, que l'*organum* d'Aristote surpasse toutes les théories logiques qui l'ont suivi par l'étendue, la profondeur et la justesse de ses recherches, et par le caractère scientifique dont i est marqué. Quant à l'*organum* de Bacon, l'illusion si longtemps caressée et admise comme un fait incontestable, qu'il nous

(1) *Discours sur la méthode; Règles pour bien conduire sa pensée.*

fournit une méthode nouvelle et des procédés logiques inconnus à Aristote et aux philosophes de l'antiquité, cette illusion a été dissipée par la critique moderne et par une connaissance plus approfondie et plus exacte de la philosophie ancienne (1).

Le défaut commun de toutes les théories logiques, de la théorie aristotélicienne comme des autres, mais plus de celles-ci que de la première, ainsi que je le montrerai par la suite, l'erreur qui a empêché les auteurs de ces théories d'établir la logique sur des bases vraiment rationnelles, et qui vicie, si l'on peut ainsi dire, l'édifice entier, il faut la chercher dans le principe même d'où ils sont partis, je veux dire dans la manière dont ils ont conçu cette science. Car ils ont tous considéré la logique comme une science purement *formelle*, c'est-à-dire comme une science dont l'objet consiste à analyser et à décrire les formes purement *subjectives* de la pensée, formes qui auraient une signification et une valeur pour ce qui concerne l'intelligence et ses opérations, mais qui ne seraient liées par aucun rapport objectif et consubstantiel avec les choses que nous pensons et connaissons avec leur concours, ou, comme on dit, avec l'être des choses.

C'est là la notion que les philosophes se sont généralement formée de la logique, et en partant de ce point de vue ils ont mutilé cette science, ils l'ont, pour ainsi dire, dépouillée de sa substance, et n'ont laissé qu'une pure *forme*, qui, par cela même qu'elle a été séparée de sa sub-

(1) Voy., sur ce point, un écrit que j'ai publié en anglais : *Inquiry into speculative and experimental Science*. Londres, 1855, Trübner; et dans mes *Mélanges philosophiques*, l'article Bacon.

stance, et qu'elle a été considérée indépendamment des choses réelles et concrètes, est loin d'être une *forme* vraiment *rationnelle* et un instrument de la vérité. Et, il faut bien le dire, depuis Aristote jusqu'à nos jours on croirait que les logiciens au lieu d'agrandir et de compléter le champ des recherches marqué par le philosophe grec, ne se sont appliqués qu'à le retrécir, à en retrancher quelques-unes de ses branches essentielles et à le réduire ainsi à son *minimum*. De là les distinctions arbitraires et superficielles de la *vérité métaphysique* et de la *vérité logique*, de la *raison* et du *raisonnement*, de la logique comme science des simples *possibilités*, et de la métaphysique comme science des *réalités éternelles et absolues*, distinctions qui, d'une part, brisent l'unité de l'intelligence, et avec l'unité de l'intelligence l'unité des choses, et, de l'autre, ont fait de la logique une sorte de *caput mortuum*, où l'intelligence ne saurait trouver un critérium réel, un guide rationnel et assuré.

Tel est, même en ce moment, l'état de la logique, bien qu'il y ait aujourd'hui plus d'un demi-siècle que sa rénovation a été accomplie par Hégel.

Lorsque la logique de Hégel parut (1), elle fut reçue en Allemagne avec admiration, on peut même dire avec enthousiasme par le monde philosophique. L'on comprit alors qu'elle était appelée à remplacer l'ancienne logique, et à inaugurer une ère nouvelle non-seulement pour la logique, mais pour la philosophie et la science en général. Car, par là même que la logique est une science universelle,

(1) Nuremberg, 1812.

il n'y a pas de sphère de la connaissance qui échappe à son action, il n'y a pas de théorie ou de pensée sur Dieu, sur la nature, sur l'homme qui n'implique une loi ou une notion logique, et, par conséquent, la rénovation de la logique doit nécessairement entraîner avec elle de nouvelles habitudes d'esprit, de nouveaux principes et des méthodes nouvelles dans toutes les branches de la connaissance.

Que la logique de Hégel, lorsqu'elle sera mieux étudiée et mieux connue, et qu'un attachement aveugle et mécanique à de vieilles formules tombera devant des principes vraiment rationnels et démonstratifs, soit appelée à remplacer l'ancienne logique, c'est ce qui ne laisse pas l'ombre d'un doute dans mon esprit. Et les objections que l'on dirige contre la philosophie de Hégel, à savoir, que cette philosophie qui autrefois a régné en souveraine en Allemagne est maintenant délaissée et perd tous les jours de son influence, que ses partisans sont dispersés et découragés, et osent à peine reconnaître la doctrine de leur maître, et qu'il y a lieu de croire que cette doctrine n'est qu'une phase passagère de l'esprit humain, qu'une tentative hardie, mais stérile pour expliquer les lois absolues de l'univers, de telles objections n'ont, à mon gré, aucune valeur. Car à ceux qui prétendent que la philosophie hégélienne a perdu de son influence, on peut d'abord opposer l'affirmation contraire, et l'on peut dire que ce qu'elle a perdu en intensité, elle l'a gagné en étendue, et que cette influence, qui autrefois était bornée à l'Allemagne, s'étend aujourd'hui sur toute l'Europe et au delà des mers, comme le prouvent des publications qui concernent directement la philosophie hégélienne, ou qui portent

une marque visible de son influence (1). Et ce déplacement du centre de l'hégélianisme qui de l'Allemagne va en se répandant et en jetant des germes sur les différents points du globe, au lieu d'être une cause d'affaiblissement deviendra pour lui une source nouvelle de force et de vie. Car c'est en se combinant avec l'esprit des autres peuples, en variant ses formes et son langage, et en trouvant d'autres interprètes que ceux du sol qui l'a vu naître, qu'un grand système se développe et déploie les richesses cachées dans les profondeurs de la pensée du maître. En outre, lors même que l'on accorderait qu'en ce moment la philosophie hégélienne a perdu de son influence, la conclusion qu'on en veut tirer contre sa valeur intrinsèque, contre son action et ses développements futurs ne suit nullement des prémisses. Il en est de la philosophie hégélienne comme de la philosophie de Platon et d'Aristote, comme de tout grand système, et on pourrait ajouter de tout grand événement historique. Il y a réaction, et il y a point d'arrêt. Cette réaction et ce point d'arrêt sont amenés par des causes diverses, par le passé, par les vieilles habitudes morales et intellectuelles, par l'intérêt, par l'ignorance et l'indifférence, par la difficulté de pénétrer dans la signification vaste et profonde d'une théorie, ainsi que par l'impatience de voir l'idée immédiatement réalisée. Mais c'est là l'éclipse, ce n'est pas l'évanouissement de la planète. Les doctrines de Platon et d'Aristote furent suivies, ou, comme dirait un antihégélien, effacées par celles d'Épicure, des Stoï-

(1) Voy., sur ce point, Préface de la deuxième édition (1864) de l'*Introduction à la Philosophie de Hégel*; et *la Philosophie contemporaine en Italie*, ch. VI, par R. Mariano.

ciens, etc. Et cependant on ne les a pas moins vues revivre, et revivre aussi vigoureusement et plus vigoureusement peut-être, qu'en sortant du cerveau et de la bouche de leurs immortels auteurs. Sans parler, en effet, de l'école d'Alexandrie ni de la philosophie romaine, qui peuvent être considérées comme un développement ou une reproduction des doctrines de Platon et d'Aristote, l'influence de ces doctrines ne fut jamais plus marquée et plus incontestablement établie qu'au moyen âge et à la renaissance. Et même de nos jours, malgré les attaques dédaigneuses et les pompeuses promesses de Bacon et de Descartes, la philosophie grecque constitue la base de toute éducation vraiment philosophique. Et il ne faut pas non plus oublier qu'il y a peu de livres auxquels on ait consacré dans ces derniers temps plus d'attention et de travaux qu'aux livres de Platon et d'Aristote. Ainsi l'obscurcissement momentané de ces grands luminaires, loin d'être un symptôme de faiblesse, est une preuve de puissance ; car il prouve combien est indestructible l'esprit qui vit en eux, esprit qui se perpétue à travers les âges, et ne s'efface que pour renaître à une vie toujours jeune et toujours nouvelle.

Que Hégel appartienne à la famille de ces penseurs extraordinaires et divins, et que ses théories soient faites pour résister à l'épreuve du temps, c'est ce qui, à mon avis, ne saurait laisser de doute dans l'esprit de celui qui voudra leur accorder une attention sérieuse et désintéressée. Car sa puissance spéculative vraiment merveilleuse, la profondeur et la vaste étendue de son esprit qui a embrassé toutes branches du savoir, et sa faculté de déduire et de lier les idées et de systématiser la connaissance, faculté

que nul autre penseur, sans en excepter Platon et Aristote, n'a égalée, lui assurent une des places les plus élevées parmi les génies dont s'honorent la philosophie et l'esprit humain.

CHAPITRE II.

DÉFINITIONS DE LA LOGIQUE.

Rien ne prouve plus clairement peut-être l'insuffisance de l'ancienne logique que les incertitudes et la divergence des opinions relativement à son objet et à ses limites. En effet, suivant les uns, la logique est un système de règles, une méthode pour former des idées claires et pour guider la raison (1) ; suivant d'autres, c'est la science de l'argumentation et du raisonnement, facultés qu'ils distinguent soigneusement de la raison (2). Kant considère la logique comme une science *formelle*, comme la science des *formes* nécessaires ou lois de la pensée, et, suivant ses propres expressions, de l'usage général de l'entendement, indépendamment de tout objet particulier, ou de tout contenu fourni soit par la raison, soit par l'expérience (3). Il en est qui éliminent de la logique toute question touchant les idées, leur origine et leur signification objective. Il en est

(1) Descartes, Watts.
(2) C'est là la notion qu'on se fait le plus ordinairement de la logique.
(3) Logique de Kant, publiée par Jœsche.

d'autres, au contraire, qui non-seulement y comprennent ces questions, mais qui font de la logique une sorte de miscellanée où ils entassent pêle-mêle et comme au hasard toute espèce de sujets, tels que les problèmes de la certitude, de la probabilité, des miracles, etc. (1).

Cette divergence d'opinions, cette incertitude touchant l'objet et les limites de la logique, qui serait une source d'erreurs dans toute autre science, entraîne des conséquences bien plus fâcheuses encore lorsqu'il s'agit de la science qui est présentée comme l'instrument universel de l'investigation scientifique, comme la méthode à l'aide de laquelle on découvre où l'on constate la vérité ; car l'erreur et la confusion qui se glissent dans cette science universelle doivent par là même pénétrer dans toutes les autres branches du savoir.

La difficulté qu'on éprouve à se faire une notion exacte de la logique est due à plusieurs causes, mais elle est due surtout à l'absence d'une connaissance systématique, et de recherches suffisamment approfondies sur la nature de la *forme*, et partant de la logique elle-même. Et, en effet, là où il n'y a pas de système (2), c'est-à-dire là où il n'y a pas un tout, et où les parties et le tout ne sont pas liés par des liens rationnels et par des rapports nécessaires et absolus, il ne peut y avoir qu'une connaissance fragmentaire et accidentelle. Et une science particulière qui n'est pas systématiquement ordonnée, et qui ne constitue pas la partie

(1) La logique de Port-Royal, par exemple.

(2) Voyez sur la nécessité d'une connaissance systématique et les erreurs qui naissent de l'absence de cette condition, mon *Introd. à la Phil. de Hégel*, ch. III, § II, et plus bas, ch. IX, X et XI. Cf. aussi mes *Introd. à la Phil. de la Nature*, et à la *Philos. de l'Esprit de Hégel*, vol. I.

d'un tout ne saurait discerner clairement ni son objet, ni ses limites, ni les rapports qui l'unissent aux autres sciences. Et c'est ce qui a lieu dans la logique. Car cette science qui, comme on nous l'enseigne, doit nous apprendre à ordonner nos pensées et à former des idées claires et complètes, s'inquiète fort peu soit d'ordonner ses propres matériaux, soit d'en rechercher et d'en définir avec précision le sens et la valeur. Par exemple, à la question de savoir quel est le rapport de la logique avec les autres sciences, on se contente de répondre d'une manière vague et superficielle, que comme la logique est la science du raisonnement, et comme on a besoin du raisonnement dans toutes les sciences, la logique doit nécessairement avoir des rapports avec elles. Mais quelle est la vraie et intime nature de ces rapports, jusqu'à quel point et de quelle façon la logique est liée aux autres sciences, et quelle est la limite qui la sépare d'elles, c'est ce que les logiciens ne nous disent point. Et lorsque, pour en donner une définition plus exacte, ils ajoutent que c'est la science de la *forme* ou de la *méthode* à l'aide de laquelle nous ordonnons nos pensées pour atteindre à la vérité, ici aussi on nous laisse dans l'ignorance sur la nature de cette *forme* et de cette *méthode*, et sur leurs rapports avec les objets de la pensée, comme, par exemple, s'il y a entre l'objet de la pensée — fini ou infini, physique ou métaphysique — et la *forme* une communauté de nature, et, s'il y en a, quelle est la différence entre la logique et l'ontologie et la métaphysique ; et s'il n'y en a pas, comment la connaissance est possible ; ou bien, si la *forme* est éternelle et absolue, ou périssable et relative, et si elle est périssable et relative, comment on peut atteindre par

elle à l'absolue vérité, négligeant ainsi ou laissant sans réponse les questions les plus importantes, et dont la solution constitue la base d'une conception vraiment rationnelle de la logique.

CHAPITRE III.

ESQUISSE DE L'ANCIENNE LOGIQUE.

Pour justifier l'exactitude de ces remarques, je vais tracer d'abord une rapide esquisse de l'ancienne logique, me me bornant à indiquer les traits les plus essentiels de cette science, ce qui nous suffira pour mettre en lumière ses lacunes, et ce qu'il y a, pour ainsi dire, d'illogique en elle, et nous servira comme de préparation et de passage à la logique hégélienne.

Que la logique soit une science universelle, c'est là un point sur lequel les philosophes sont d'accord. En effet, que la logique soit la science de la *forme*, ou qu'elle soit la science du *raisonnement*, l'unité de l'intelligence, ainsi que l'unité de la science, exigent qu'il y ait une science universelle qui s'étend à toutes les branches de la connaissance et de la pensée. Mais si, d'un côté, la logique est une science universelle, elle doit, de l'autre, avoir un objet déterminé, et par suite un champ de recherches limité, et, en ce sens, elle doit être une science particulière. Car, si elle n'était qu'une science universelle, elle serait la science universelle et la seule science, et les autres sciences ne seraient alors que des parties ou des di-

visions de la logique. Par conséquent, il se présente la question de savoir comment la logique peut être une science universelle et particulière tout ensemble, dans quel sens et jusqu'à quel point elle embrasse les autres sciences, et en quel sens elle constitue une science *sui generis*, ayant un objet distinct et déterminé.

Or, lorsque nous analysons la pensée, nous y découvrons deux éléments : la *chose* elle-même (qu'elle soit d'ailleurs purement pensée ou signifiée par des mots), et le *mode* suivant lequel les différentes choses sont unies et disposées dans et par la pensée, en d'autres termes, nous y découvrons, d'une part, ce qu'on a appelé la *matière*, ou le *contenu*, et, de l'autre, la *forme*. Si dans la proposition : *l'homme est mortel*, nous ne considérons en aucune façon ce qui se rapporte à l'être objectif et réel soit de l'*homme*, soit de *mortel*, comme, par exemple, s'il y a un tel être appelé homme, ou ce qu'il est, ou s'il y a des choses mortelles, et en quoi consiste être mortel, etc., mais seulement la manière dont ces termes ou des termes semblables sont ou peuvent être unis, nous aurons la *forme* universelle de cette proposition. C'est par le même procédé analytique que nous découvrons dans un raisonnement des éléments et des rapports analogues. Et si nous étendons ce procédé aux formes diverses à l'aide desquelles nous pensons les choses, nous aurons le point de vue fondamental de l'ancienne logique, c'est-à-dire nous aurons, d'une part, la *matière de la pensée*, et les sciences qui s'y rapportent, telles que la métaphysique et la physique, et, de l'autre, la *forme de la pensée*, et la science de la forme ou la logique.

Maintenant, comme il ne peut y avoir de pensée sans

une forme déterminée, il faut à la pensée certains éléments fixes et généraux qui la déterminent. Ces éléments ont été nommés par quelques logiciens *termes*, par d'autres *catégories* ou *concepts*, et par d'autres *genres* et *espèces*. Il faut remarquer, à cet égard, que si conformément à la notion fondamentale de la logique que nous venons d'indiquer nous enlevons aux termes ou catégories, ou par quelque nom qu'on voudra les désigner, leur valeur *matérielle* et *objective*, et leurs propriétés réelles (peu importe ici que ces propriétés soient dérivées de l'expérience ou de la raison), on ne leur laissera que leur *grandeur* ou *quantité*, et la logique deviendra la science de la *quantité de la pensée* (1). C'est là, pour le dire en passant, ce qui fait le rapport de la logique et des mathématiques, et ce qui a souvent amené à les confondre. Car, si l'on dépouille les termes de leur *contenu*, on n'aura plus que des nombres ou des figures géométriques, et on pourra comparer leur combinaison à une proportion numérique ou à des cercles concentriques (2).

(1) Si, par exemple, dans le terme *homme* nous faisons abstraction de son *existence réelle* et de ses *qualités*, le seul caractère, la seule entité qui pourra lui rester sera la quantité, c'est-à-dire nous aurons l'homme considéré comme un *tout*, ou comme une *partie*, ou comme une *unité* indivisible. — Et il faut remarquer que nous faisons ici une concession à l'ancienne logique pour le besoin de la discussion. Car il est facile de voir que la quantité et ses rapports — quels que soient d'ailleurs leur valeur et le rôle qu'ils jouent dans la constitution des êtres, — font partie de la *chose même* et de sa nature objective, et que, par conséquent, elles dépassent les limites d'une logique qui n'y voit que des formes purement relatives et subjectives de l'intelligence.

(2) Euler, par exemple, compare le syllogisme à trois cercles concentriques dont le cercle central formerait le moyen terme. Ploucquet identifie la *logique* et le *calcul*, et après avoir ramené le syllogisme au calcul, il conclut par les paroles suivantes : *Posse etiam rudes mechanice totam logicam*

Maintenant, conformément à ce point de vue, les caractères essentiels des termes seront ce que les logiciens appellent *compréhension* et *extension*, lesquelles forment un certain nombre, une somme de caractères appartenant à chaque terme. Soit, par exemple, le terme *arbre*. Arbre est à la fois un *genre* et une *espèce*. C'est un *genre* si l'on considère les termes inférieurs et plus étroits, tels que *chêne*, *hêtre*, *peuplier*, qu'il contient; c'est une *espèce* si l'on considère les termes supérieurs et plus larges, tels qu'*organique*, *matière*, *être*, dans lesquels il est contenu. L'ensemble des premiers caractères constitue son *extension*, l'ensemble des derniers constitue sa *compréhension*. D'où il suit : 1° que l'on a une somme ou une série de termes où la compréhension et l'extension se développent en raison inverse, la compréhension augmentant lorsque l'extension diminue, et, réciproquement, l'extension augmentant lorsque la compréhension diminue ; 2° que, si l'on se représente par la pensée la série entière des termes, l'on aura à l'une des extrémités de la série un terme qui a la plus large extension, mais qui n'a point de compréhension, et à l'extrémité opposée un terme qui a la plus large compréhension, mais qui n'a point d'extension.

Cependant les termes pris séparément, indépendamment de tout rapport, ne sont que des éléments indéterminés

doceri, uti pueri mathematicam docentur, ita quidem, ut nulla formidine in ratiociniis suis errandi, torqueri, vel fallaciis circumveniri possint, si calculo non errant. » Il faut ajouter que Leibnitz avait déjà donné l'exemple de cette manière illogique de traiter la logique, en soumettant le syllogisme au calcul des combinaisons, c'est-à-dire, en calculant le nombre des combinaisons qu'on peut faire subir à une proposition dans le syllogisme. (Voy. Leibnitz, Op. t. II, p. 1.)

qui ne contiennent pas de pensée positive et bien définie. C'est seulement par leur liaison, et en réfléchissant, si l'on peut ainsi dire, l'un sur l'autre une partie d'eux-mêmes, qu'ils acquièrent cette propriété. Et en y regardant de près on voit que c'est leur constitution propre qui appelle ce rapport ; car par là que chaque terme possède une compréhension et une extension, chaque terme contient implicitement le terme dont il forme soit la compréhension, soit l'extension. Maintenant, le rapport le plus simple et le plus élémentaire des termes est exprimé par la *proposition*, laquelle n'est en réalité autre chose que le développement, et, pour ainsi dire, la position actuelle de la relation primitive des termes, c'est-à-dire du double élément contenu dans chaque terme pris isolément. Dans les termes *homme* et *mortel*, par exemple, il y a un certain nombre de caractères dont les uns constituent la compréhension, et les autres l'extension. Relativement au terme *mortel*, *homme* forme une partie de son extension, et relativement au terme *homme*, *mortel* forme une partie de sa compréhension, de telle sorte que ces deux termes, en tant que formant des parties d'un tout — de la totalité de la série des termes — sont dans un rapport inverse et réciproque, lequel rapport est affirmé par l'insertion de la copule est. Dans la proposition l'*homme est mortel*, *homme* étant l'espèce constitue une partie de l'*extension* de *mortel*, et *mortel* étant le genre constitue, à son tour, une partie de la *compréhension* de l'*homme*.

Maintenant, de même que la proposition sort des termes, ainsi le syllogisme sort de la proposition. Et de même qu'une série de termes contient virtuellement une série de

propositions, ainsi une série de propositions contient virtuellement une série de syllogismes. Bien plus, le syllogisme se trouve, comme la proposition, virtuellement contenu dans les termes, et il n'en est lui aussi qu'un développement. Car, par là même que chaque terme possède une compréhension et une extension, c'est-à-dire est ainsi constitué qu'il forme d'un côté la compréhension, et de l'autre l'extension d'autres termes, il n'implique pas seulement la proposition, mais le syllogisme. Les termes *homme*, *mortel*, *plante*, *blanc*, *bon*, etc., possédant chacun ce double élément, peuvent être combinés dans un syllogisme, et, de plus, ils peuvent remplir tour à tour la fonction de moyen, de grand et de petit terme. C'est sur ces considérations qu'est fondé le principe fondamental de la syllogistique, le principe, veux-je dire, *de continenti et de contento*. Car chaque terme par son extension et en tant que genre *contient* un autre terme, et par sa compréhension et en tant qu'espèce il *est contenu* dans un autre terme ; de telle sorte chaque terme peut tour à tour être moyen terme, grand et petit extrême. C'est l'ensemble de ces règles, formes ou opérations qui constitue la *méthode*, laquelle, comme nous l'avons fait observer, n'est qu'un *organum* subjectif de la connaissance, un instrument qui guide l'intelligence dans la recherche du vrai, mais qui n'est pas le vrai lui-même, ou qui n'est lié au vrai par aucun rapport consubstantiel et absolu. Et ainsi, en raisonnant, en définissant, en divisant, etc., nous accomplissons des opérations qui conduisent bien l'esprit à la connaissance des choses, mais qui n'ont aucune réalité hors de l'esprit, et n'affectent en aucune façon les choses elles-mêmes.

Mais à côté et au-dessus de ces règles et de ces principes, il y a un principe suprême qui est la condition de toute pensée et de toute connaissance, et partant de la légitimité de ces opérations elles-mêmes. D'après ce principe une pensée ne doit pas se nier et en quelque sorte s'annuler elle-même; et, par conséquent, aux règles et aux principes précédents il faut ajouter le *principe de contradiction*, que Kant a appelé *principe d'identité*, et qui peut être ainsi énoncé : *Une chose doit être identique avec elle-même*, ou bien : *Une chose ne peut être autre qu'elle-même, en même temps, et sous le même rapport ;* principe que l'on nous présente comme exprimant la règle suprême de la connaissance et de la vérité.

Tels sont les traits les plus caractéristiques de l'ancienne logique, de la logique qui réclame Aristote pour son fondateur, — nous allons voir avec quelle raison, — qui a été enseignée pendant des siècles, est toujours officiellement enseignée dans les écoles, et forme la charpente de toutes les logiques qui ont paru jusqu'à la logique de Hégel, quelles que soient d'ailleurs les différences qu'on puisse découvrir dans leur disposition extérieure, et dans quelques points secondaires et peu importants.

CHAPITRE IV.

ARISTOTE EST-IL LE FONDATEUR DE LA LOGIQUE FORMELLE (1).

Qu'Aristote n'ait clairement perçu ni l'objet de cette science ni le lien qui l'unit aux autres sciences, à la métaphysique, par exemple, et qu'il y ait dans ses théories logiques une tendance à ramener les opérations de l'intelligence aux formules vides et aux figures de la logique formelle, c'est ce qu'on ne saurait contester. Cette tendance on doit surtout l'attribuer à la position hostile que prit Aristote vis-à-vis de la théorie des idées et de la méthode qui en est inséparable, de la dialectique, voulons-nous dire, position qui l'empêcha de saisir l'unité de la science dans l'unité des idées, bien que, lorsqu'on ne se laisse pas faire illusion par les mots, on puisse aisément voir que dans la construction de ses théories métaphysiques il suit en réalité cette même méthode dialectique, et qu'il emploie ces mêmes éléments — les idées — contre lesquels il dirige

(1) J'emploierai parfois cette expression pour désigner l'ancienne logique. C'est ainsi, du reste, qu'on la désigne souvent.

une critique si sévère, et, il faut bien le dire, en général si peu fondée (1). Mais il ne suit pas de là qu'Aristote ait conçu la logique comme la science des *formes purement subjectives* de la pensée, et qu'il l'ait absolument séparée de l'ontologie et de la métaphysique. Tout au contraire, poursuivant, à l'égal de Platon, l'unité de la science, il s'applique à lier ensemble la logique, et la métaphysique, en les plaçant toutes deux sur un terrain commun, en leur attribuant les mêmes principes et le même ordre de recherches. C'est ce dont on pourra s'assurer, pour ainsi dire, à la plus

(1) En général tous les arguments qu'Aristote emploie pour renverser la théorie platonicienne peuvent tout aussi bien être rétorqués contre sa propre théorie que contre la science en général. Tels sont, par exemple, les deux reproches adressés à Platon de séparer les idées des choses, ou de doubler inutilement les êtres. Mais, à quelque point de vue que l'on se place, il faut bien séparer les principes des choses dont ils sont les principes ; il faut les séparer, bien entendu, non comme on sépare deux choses matérielles, mais comme on doit séparer l'idée de la chose dont elle est l'idée, par exemple, l'idée du triangle du triangle matériel, ou l'intelligence des choses qu'elle entend. Que cette séparation soit difficile à concevoir on peut l'admettre, sans que l'argument d'Aristote en devienne plus concluant, car cette difficulté affecte tout aussi bien la théorie platonicienne que toute autre théorie en général. Il en est de même de l'autre objection fondée sur le dédoublement des êtres. En effet, dès qu'on admet des principes il faut bien doubler les êtres, et cela de quelque façon qu'on envisage les principes, car il faut admettre et les principes et les choses dont ils sont les principes. Mais ce qu'il faut dire aussi c'est qu'Aristote construit sa théorie métaphysique avec les mêmes éléments dont s'était servi Platon pour construire la sienne. Que l'on prenne, par exemple, sa théorie du premier moteur. Il est évident que s'il y a théorie fondée sur l'idée, c'est bien celle-là ; car un premier moteur, et un moteur qui se meut sans se mouvoir, est une conception purement idéale, c'est-à-dire une conception fondée sur l'*idée* d'un moteur absolu, comme la théorie du *bien* de Platon est fondée sur l'*idée* d'un bien absolu. Et si l'on examine attentivement par quels procédés Aristote arrive à la conception d'un moteur absolu, on verra que c'est par la dialectique, et par la dialectique platonicienne. C'est qu'en effet il n'y a pas de métaphysique qui puisse être fondée sur d'autres principes. Voy., sur ce point, notre *Introd. à la Phil.* de Hégel, ch. II, § I, et ch. IV, § V.

simple inspection de ses écrits. Ainsi, après avoir dans sa logique considéré les *catégories* comme principes de la pensée, il les considère, dans sa métaphysique, comme attributs de l'Être. C'est le même rapport qu'il a en vue lorsque dans ces deux mêmes écrits, il examine le *principe de contradiction*, ou lorsqu'il introduit dans ses *Analytiques* et dans son *Traité de l'âme*, sa *Théorie de l'Intelligence*, qui, comme on sait, est intimement liée à sa théorie de l'*acte* ou de l'*essence*. Il y a plus. Sans sortir des limites de la logique, nous voyons Aristote occupé à définir et à agrandir l'objet de cette science, en recherchant la signification matérielle et objective de ses lois. Car, après avoir analysé la proposition dans sa forme subjective et indéterminée, il l'analyse dans sa signification plus déterminée et plus objective (dans sa *Théorie des modales*), et après avoir considéré le *moyen terme* comme *espèce*, et dans ses *rapports quantitatifs* avec les extrêmes (*premiers Analytiques*), il le considère du point de vue de la *cause* et de l'*essence* (*deuxièmes Analytiques*), rapprochant ici aussi la logique et ses théories métaphysiques, et posant l'*essence* comme *moyen terme*, ou principe absolu de la démonstration, c'est-à-dire comme principe où la démonstration et la chose démontrée, la *forme* et la *matière* de la pensée se trouvent intimement unies et élevées à l'identité de leur nature (1).

Telle est la notion qu'Aristote se fait de la logique, ainsi que le prouvent ses écrits. Et ceux qui invoquent son autorité pour justifier la séparation de la logique et de la

(1) Conf. plus bas, ch. X et suiv.

métaphysique, ce n'est pas au vrai Aristote qu'ils en appellent, mais à un Aristote qu'ils se créent pour le besoin de leur cause et de leurs opinions.

CHAPITRE V.

LA LOGIQUE FORMELLE CONSIDÉRÉE ABSTRACTIVEMENT.

Mais, de quelque façon qu'Aristote ait conçu la logique, c'est en elle-même, indépendamment de tout argument extérieur et de tout antécédent historique, que la question doit être examinée.

Et en commençant par les *termes*, nous devons demander ce qu'ils sont, et quel est le sens précis que l'on y attache. S'ils ont un sens et une valeur, ce n'est qu'à la condition d'être des idées. Mais la logique formelle élimine, et est bien obligée d'éliminer de son domaine toute question touchant les idées, et de la renvoyer à la psychologie ou à la métaphysique. Nous devons, par conséquent, demander ce qu'ils sont, et ce qu'ils peuvent être s'ils ne sont pas des idées.

Or il est clair qu'ils ne peuvent être que des *qualités* (1), ou des *genres* et des *espèces*, ou des *quantités*. Mais ni les

(1) Je prends ici le mot *qualités* dans le sens large et indéterminé où on le prend généralement, c'est-à-dire dans le sens de propriétés, modes ou attributs constituant la nature objective des choses, et non dans le sens spécial et déterminé, tel qu'il se trouve défini dans la logique de Hégel.

termes, ni leur relation ne sauraient être des qualités ; car, comme les qualités appartiennent à la nature des choses, et en font partie, toute recherche qui concerne la qualité est en dehors des limites de la logique formelle, autrement l'élément logique deviendrait une qualité de l'*homme*, de *l'être*, de *mortel*, etc. S'ils n'expriment pas des qualités, expriment-ils des *genres* et des *espèces?* Mais s'ils expriment des genres et des espèces, ce ne sont pas des genres et des espèces tels qu'ils existent dans la nature, ou tels que nous pouvons les concevoir, c'est-à-dire des genres doués de la faculté d'engendrer, ou d'autres propriétés réelles et objectives. S'ils sont, par conséquent, des genres et des espèces, ce sont des genres et des espèces d'une nature particulière; ce sont, voulons-nous dire, des *quantités de différentes grandeurs*, unies, comme toute quantité, par le rapport du *plus* et du *moins*, ou de contenance. A,B,C,D, etc., s'ils ne représentent ni l'*être* ni *la qualité*, doivent représenter la *quantité*, à moins qu'ils ne soient = 0. Ainsi la logique formelle n'est en réalité que la logique de la quantité. Mais les mathématiques étudient aussi la quantité ; et, par conséquent, ou la logique est une partie des mathématiques, ou celles-ci sont une partie de la logique, ou la logique et les mathématiques sont une seule et même science sous deux noms différents (1). C'est là le point où ces deux sciences

(1) Quelles que soient l'imperfection et l'insuffisance de la méthode mathématique au point de vue de la science absolue, lorsqu'on compare la logique formelle et les mathématiques, et la manière dont elles envisagent leur objet, et élaborent leurs matériaux, il faut bien convenir que les mathématiques se font de la méthode et de la science une notion bien plus vraie et bien plus profonde que la logique. Car elles ne considèrent pas la *quantité et ses rapports*, ainsi que la méthode dont elles se servent pour les déterminer comme de simples conceptions ou formes subjectives, mais comme

se rencontrent, ce qui a conduit quelques-uns à penser qu'elles ne sont qu'une seule et même science, et d'autres à emprunter aux mathématiques la méthode pour l'investigation philosophique, et à considérer cette méthode comme la méthode absolue de la connaissance. En effet, si A, B, C, D, etc. sont de pures quantités, elles sont des nombres ou des symboles de nombre, et leur rapport ne peut être qu'un rapport quantitatif. Ainsi B genre contiendra A espèce, comme 2 contient 1, et C étant un genre par rapport à B, contiendra B qui est devenu espèce comme 3 contient 2, et ainsi de suite. Et si nous appliquons ce critérium au syllogisme, nous arriverons au même résultat. Soient A, B, C, les trois termes d'un syllogisme. Soit A le grand, C le petit extrême, et B le moyen. Conformément au principe fondamental du syllogisme, B est moyen, parce qu'il est ainsi constitué qu'il peut contenir C, et être contenu dans A. Or, ce principe n'est rien autre chose qu'un rapport numérique appliqué au syllogisme, c'est-à-dire que la formule C est en B comme B est en A, équivaut à 2 : 4 : : 4 : 8. Si l'identité des deux formules nous échappe, c'est ou que ce principe est représenté par des lettres auxquelles on n'attache pas une signification bien définie, ou que, lorsqu'il est énoncé par des mots, comme dans les formules suivantes : « *Que ce qui appartient au tout doit aussi appartenir à la partie de ce même tout*, » ou, « *que ce qui appartient au genre doit appartenir à*

des éléments et des rapports absolus des choses. Et c'est là, ainsi que nous l'avons fait remarquer au commencement, ce qui a donné, d'un côté, aux mathématiques une si grande importance, et ce qui a fait, de l'autre, considérer la logique comme un assemblage de formules vides et de subtilités scolastiques.

l'espèce de ce même genre; » ici aussi on laisse dans l'ombre ce qu'on entend par *tout* et par *partie*, par *genre* et par *espèce*. Or, il n'est pas difficile de voir que ces mots ne peuvent signifier ici que des quantités. Mais ce qui cache avant tout le vide de la règle c'est l'exemple dont on l'accompagne. Car, comme l'exemple est emprunté à la réalité, on est par là amené à penser que la règle se trouve réalisée dans l'exemple. Mais ce n'est là qu'une illusion. Si l'on dépouille, en effet, les termes de leurs qualités et de leur nature objective, c'est-à-dire, de ce qui n'appartient pas au domaine de la logique, il ne restera que leur quantité. Ainsi, lorsqu'on entend citer l'exemple :

Tous les hommes sont mortels,
Les Européens sont des hommes,
Donc, etc.,

on est naturellement porté à croire qu'il y a là une opération rationnelle, et qui nous donne une connaissance réelle. Mais on ne doit pas oublier que la logique formelle exclut de son domaine toute recherche touchant la réalité des choses, et qu'elle ne s'occupe en aucune façon soit d'en démontrer, soit d'en vérifier l'existence. Et ainsi qu'*homme*, *mortel*, *Européen*, etc., existent ou n'existent point, qu'ils existent séparément ou conjointement, qu'ils possèdent ou qu'ils ne possèdent pas telle ou telle qualité, ce sont là des points qui sont en dehors de ses limites, et le seul point dont elle a à s'occuper c'est que *si ces termes ou êtres existent*, *s'ils possèdent telle ou telle qualité*, *ils peuvent être combinés conformément à certaines règles ou rapports de quantité*.

Pour nous assurer de la justesse de ces remarques, analysons l'exemple que je viens de citer.

Dans la théorie de la proposition on enseigne que dans *la proposition universelle affirmative l'attribut est pris particulièrement*, c'est-à-dire qu'on ne doit prendre dans l'attribut que la partie qui appartient au sujet. En effet, l'attribut étant un *genre*, et le genre contenant plusieurs *espèces* ou *parties*, la seule partie qu'on peut prendre du genre est celle qui appartient à l'espèce correspondante. Ainsi, dans la proposition : *tous les hommes sont mortels*, *mortel* est pris *particulièrement*, ou, ce qui revient au même, on ne prend de *mortel* que la partie qui appartient à *tous les hommes* ou *à l'homme*, et par conséquent il n'y a là que deux termes, ou deux quantités égales, disons $4=4$. Mais ce qui a lieu dans la majeure a aussi lieu dans la mineure. Ici le moyen terme, qui était sujet ou espèce dans la majeure, devient *attribut* ou *genre* dans la mineure, où il est pris lui aussi particulièrement comme l'attribut de la majeure, avec cette seule différence que l'attribut ne s'appliquant ici qu'à un sujet moindre, à Européen, nous avons une autre proposition identique dont la quantité est plus petite : disons $2=2$. Et ainsi nous avons deux propositions identiques :

$$4=4$$
$$2=2$$

En effet, le moyen terme qui est pris *particulièrement* dans la mineure ne peut pas garder dans la mineure la même quantité qu'il a dans la majeure, où il est pris *universellement*, de sorte que si nous considérons la valeur

quantitative des termes, soit dans chaque proposition séparément, soit dans les deux propositions conjointement, nous aurons deux propositions identiques, c'est-à-dire, un syllogisme dans lequel le moyen terme 4+2 est égal aux deux extrêmes 4+2, ce qui veut dire qu'il n'y a ni moyen terme, ni syllogisme. Car, comme l'attribut de la proposition affirmative doit être pris particulièrement, le moyen terme ne peut ni contenir ni être contenu, et par là l'on voit s'évanouir le principe fondamental de la théorie syllogistique. Par conséquent, lorsque pour justifier la règle ont cite un exemple qui est objectivement et matériellement vrai, sa vérité est indépendante de la règle logique, et elle est fondée sur d'autres principes. Que les hommes soient réellement mortels, et que les Européens le soient aussi, ces propositions et d'autres propositions semblables sont dérivées d'une connaissance expérimentale ou métaphysique, et leur vérité et leur nécessité découlent de la *qualité* et de la *nature* des termes, et nullement de leur *quantité*.

Mais l'on nous dira peut-être que ne considérer dans la proposition et le syllogisme que la *quantité*, et ne pas tenir compte de la *qualité*, c'est se faire une notion fausse et étroite de la logique formelle, que c'est la mutiler et retrancher d'elle un élément, un ordre de recherches qui lui appartient, car la logique s'occupe de la qualité tout aussi bien que de la quantité, et que, par conséquent, pour s'en former une notion exacte, il faut considérer dans ses opérations, — dans la proposition et dans le syllogisme, — la qualité et la quantité tout ensemble. Ainsi dans les propositions : l'*homme est mortel*, la *rose est rouge*, *mortel*

et *rouge* doivent être considérés sous ce double rapport. Car, par rapport à la quantité, ils constituent des genres, et contiennent des espèces, et par rapport à la qualité, ils constituent des caractères ou des propriétés qui sont inhérentes au sujet. Et c'est sous ce double rapport qu'on doit envisager les termes dans le syllogisme; de sorte que si nous considérons le moyen terme, non comme une simple quantité, mais comme une qualité commune aux extrêmes, nous verrons que, par suite de cet élément qualitatif commun, les extrêmes doivent être unis, et par là la théorie syllogistique se trouvera justifiée.

Je suis loin de nier que dans les termes et la proposition on doit tenir compte de la qualité. Tout au contraire, je prétends que c'est la qualité qu'il est bien plus important d'étudier et de déterminer que la quantité, et cela dans les recherches logiques, comme dans toute autre recherche scientifique en général, puisque c'est la qualité qui touche de plus près à la nature intime des êtres. J'ajouterai que si les logiciens avaient plus attentivement examiné la qualité dans les opérations et les formes logiques ils seraient arrivés à un tout autre résultat sur la nature et la signification des lois logiques de la pensée.

C'est là un point sur lequel j'aurai occasion de revenir. Ici je veux me borner à mettre en lumière les lacunes et les inconséquences que la considération de la qualité nous fait découvrir dans les théories logiques. Et, en effet, si nous rapprochons la quantité et la qualité telles qu'elles sont combinées dans la proposition, il nous sera aisé de voir qu'elles se contredisent et qu'elles ne sauraient se concilier; car, suivant la quantité, c'est le sujet qui

est contenu dans l'attribut, et, suivant la quailté, c'est l'attribut qui est contenu dans le sujet; suivant la quantité, c'est le genre qui contient plusieurs espèces; suivant la qualité, c'est l'espèce qui contient plusieurs genres (1).

Pour nous rendre compte de l'importance de cette remarque, et jusqu'à quel point cette contradiction frappe et renverse la théorie du syllogisme, vers laquelle, il ne faut pas l'oublier, convergent toutes les autres parties de la logique, jetons de nouveau un regard sur les éléments qui composent le syllogisme.

Il est clair que la théorie du syllogisme repose entièrement sur la théorie des termes; car, nous l'avons vu, la combinaison des termes dans la proposition, et la combinaison de la proposition dans le syllogisme, s'accomplissent conformément à la constitution élémentaire des termes. Or, on nous enseigne dans la théorie des termes que ceux-ci sont constitués de façon à former une progression ou une série dans laquelle le terme inférieur et plus étroit est contenu dans le terme supérieur et plus large, ce qui signifie, s'il y a là un sens, que, le genre étant supérieur en quantité et en qualité à l'espèce, c'est le genre et non l'espèce qui doit fournir l'élément principal, ou, comme on dit, le principe de la démonstration. Et cependant, contrairement à notre attente, nous trouvons que c'est l'espèce qui fournit le moyen terme, et qui joue le rôle principal dans le syllo-

(1) Lorsqu'on dit qu'un sujet *est marqué* de tel ou tel caractère, ou que l'attribut *est inhérent* au sujet, on entend, au fond, que ce caractère et cet attribut sont dans le sujet, comme les modes et les accidents sont dans la substance. Et s'il est vrai, comme on nous le dit, que le *sujet* représente la substance, il faudra dire que, même sous le rapport de la quantité, le sujet l'emporte sur l'attribut, puisqu'il contient plusieurs attributs.

gisme. Pourquoi en est-il ainsi, on ne nous le dit point. Je me trompe, on nous le dit, et la raison qu'on nous en donne, c'est que l'espèce qui est intermédiaire entre l'individu, ou les espèces inférieures et le genre peut seule fournir le moyen terme. Mais alors c'en est fait de la théorie des termes, et avec la théorie des termes de la théorie du syllogisme, puisque le syllogisme ne saurait être construit qu'à la condition que l'espèce soit contenue dans le genre. Ce n'est pas tout. Si dans un syllogisme pris séparément c'est l'espèce qui joue le rôle principal, dans une série de syllogismes c'est le genre qui reprend le premier rang. Ainsi, lorsque l'espèce a besoin d'être démontrée, c'est au genre que l'on a recours. Si l'on suppose, par exemple, que la majeure du syllogisme :

Tous les Européens sont mortels.
Les Français sont Européens,
Donc, etc.,

ait besoin d'être prouvée, le moyen terme du nouveau syllogisme sera un genre, le genre *homme* ou *tous les hommes*, par exemple; et, si ce second syllogisme doit être prouvé, c'est à un genre encore plus haut que l'on aura recours, tel que *tous les êtres corporels*, ou *tous les êtres créés*. Ainsi, dans la théorie des termes, le genre est supérieur à l'espèce, dans la théorie du syllogisme, il est tantôt supérieur et tantôt subordonné à l'espèce; il est subordonné à l'espèce dans un seul syllogisme, il est supérieur à l'espèce dans une série de syllogismes, et tout cela, non conformément à des règles fixes et bien définies, c'est-à-dire conformément à la logique rationnelle, mais pour satisfaire aux exi-

gences arbitraires, et pour dissimuler les contradictions et les impossibilités de la logique formelle (1).

Ces remarques seront complétées par ce qui va suivre. Mais, pour donner un exemple de la manière dont on traite cette science, qui, à ce qu'on nous dit, doit nous apprendre à raisonner et à distinguer le vrai du faux, nous terminerons ce paragraphe par un passage tiré d'une des logiques les plus populaires de l'autre côté de la Manche, nous voulons parler de la logique du docteur Whately. Nous citons ce passage, parce que, à notre gré, il caractérise et résume les principes et les procédés de l'ancienne logique (2).

Après avoir défini la logique, la science du *raisonnement* et non de la *raison* (voulant dire par là que la logique n'a rien de commun avec la métaphysique), l'auteur, lorsqu'il arrive à la théorie des termes, nous dit que parmi les termes il y en a qui expriment l'*essence* des choses. (Mais qu'est-ce que la métaphysique, si ce n'est la science de l'essence des choses?) Puis il ajoute que le terme qui exprime l'*essence entière* (*the whole essence*) est l'*espèce*, et que le *genre* et la *différence* expriment, le premier l'élément *matériel* ou la *matière*, et la seconde l'élément *formel*

(1) C'est cette contradiction qui, dans l'application, donne naissance à ces théories opposées dont l'une, en suivant l'échelle ascendante des termes, cherche le principe de la démonstration, la cause et l'absolu, dans l'attribut et dans le plus haut genre; et l'autre, en suivant l'échelle descendante, la cherche dans le sujet et l'espèce, et va même jusqu'à l'individu. Le passage que je cite du Dr Whately représente l'embarras où l'esprit est jeté par ce double courant logique en sens inverse, et il peint fort bien la confusion, les erreurs et les difficultés inextricables dans lesquelles il se trouve engagé par suite des habitudes créées par l'ancienne logique.

(2) Voy. Whately, *Logic*, pp. 129-31.

et *caractéristique* de cette essence. Et plus loin, il continue en disant qu'en réalité ce n'est pas le *genre* qui contient l'*espèce*, mais que c'est l'espèce qui contient le *genre*, et que, lorsqu'on appelle le genre un *tout*, et qu'on dit qu'il contient l'espèce, il n'y a là qu'une *expression métaphorique*, par laquelle on veut seulement dire que le genre contient l'espèce dans sa signification la *plus étendue*, de sorte que *homme* est une expression plus *riche* et plus *complète* (*more full and more complete*), bien que moins *étendue* qu'animal. Et la théorie est couronnée par la remarque que, si l'espèce *homme* est plus riche et plus complète que le genre *animal*, l'*individu* est, à son tour, plus *riche* et plus *complet* que l'espèce.

Ce passage montre tout ce qu'il y a d'artificiel, d'inconséquent et de trompeur dans l'ancienne logique. Car, il est évident que si l'individu est plus riche et plus complet que l'espèce et le genre, c'est l'individu qui doit fournir le principe de la démonstration. Mais que deviennent alors le syllogisme et la *proposition universelle* qui est la forme parfaite de la démonstration, ou, pour mieux dire, la seule démonstration? Ensuite que signifient ces mots, que le genre constitue la *matière*, et l'espèce la *forme* de l'essence? Dans les théories d'Aristote ces mots ont un sens, quelle que puisse être la valeur de ces théories. Car comme, suivant Aristote, toutes choses sont composées de *matière* et de *forme*, le genre, qui est un élément plus indéterminé que l'espèce, exprime la *matière*, et l'espèce, par là même qu'elle est plus déterminée que le genre, exprime la *forme*. Mais ces considérations appartiennent à l'ontologie et à la métaphysique, et elles n'ont un sens qu'autant qu'on

reconnaît un rapport, et un rapport intime entre la logique et la métaphysique. Par conséquent, ceux qui commencent par établir une séparation entre ces deux sciences, et qui prétendent qu'elles n'ont rien de commun entre elles, n'ont pas le droit d'introduire ces considérations et ces définitions dans la logique. En outre, si le genre ne comprend que *métaphoriquement* l'espèce, en ce cas, le sujet de la majeure et le sujet de la mineure ne seront contenus que métaphoriquement dans leurs attributs. Et ainsi le syllogisme ne sera qu'une combinaison de métaphores, c'est-à-dire que le syllogisme qui doit démontrer, et en démontrant rendre les idées claires et distinctes, expliquer directement les choses et établir entre elles des rapports nécessaires et absolus, ira en quelque sorte au rebours de l'intelligence et de ce que lui-même nous promet. Car l'intelligence cherche le sens propre et direct, et l'enchaînement objectif et nécessaire des choses. Et c'est là aussi ce que nous promet, mais ce que ne saurait accomplir le syllogisme, s'il est vrai qu'il ne se compose que d'éléments métaphoriques. Mais ce qu'il y a de plus étrange dans ce passage, c'est que l'espèce y est d'abord présentée comme exprimant l'*essence entière* des choses, et quelques lignes plus bas l'*individu* y est donné comme plus *riche* et plus complet que l'*espèce*. Or, peut-on concevoir rien de plus illogique qu'une telle proposition? Peut-on concevoir, voulons-nous dire, qu'il y ait un principe plus riche et plus complet que l'*essence* même des choses?

CHAPITRE VI

PRINCIPE DE CONTRADICTION.

Comme chaque chose doit être identique avec elle-même, et qu'on ne peut concevoir qu'elle soit autre qu'elle-même et contraire à elle-même, il suit que toute pensée qui est d'accord avec ce critérium est vraie, et que toute pensée qui est en désaccord avec lui est fausse. Et comme conséquence de ce principe, on nous enseigne qu'entre deux attributs opposés il ne saurait y avoir de terme intermédiaire, et que, par conséquent, si l'un d'eux est affirmé, l'autre doit être nécessairement nié du même sujet. Tel est le fameux principe de contradiction et d'*exclusi tertii* que la logique érige en principe absolu de la connaissance. Pour nous, nous n'hésitons pas à affirmer que c'est ce principe qui est la source des erreurs les plus opiniâtres et les plus invétérées, et qui oppose une barrière insurmontable à une connaissance systématique et vraiment rationnelle. Et ici aussi nous voyons l'ancienne logique tomber dans des inconséquences analogues à celles que nous venons de signaler. Car après avoir posé ce principe, elle le

perd de vue, et admet des théories qui sont en opposition avec lui. Comment concilier, par exemple, la théorie de la division avec le principe de contradiction, lorsque la règle fondamentale de la division est que le *genre* doit être divisé en espèces *irréductibles*, c'est-à-dire en espèces dont les attributs sont opposés entre eux? Car, il est évident que ces espèces et ces attributs coexistent dans le genre, et que, par conséquent, un seul et même terme peut contenir des qualités opposées. Ainsi, *blanc* et *noir* coexistent dans le genre *couleur*, *rationnel* et *irrationnel* dans le genre *animal*, etc., et *couleur*, *animal*, etc., sont le *tertium quid*, le moyen qui enveloppe la contradiction. Et, en effet, il n'y a pas de principe à qui la raison et l'expérience donnent plus de démentis qu'au principe de contradiction, et s'il est admis comme règle du vrai, c'est, il faut le croire, qu'il n'est pas convenablement compris.

Une chose ou un sujet, nous dit-on, ne saurait être autre que lui-même, c'est-à-dire, ne saurait posséder une qualité contraire à une autre qualité, ce à quoi on ajoute, pour rendre la formule plus précise, qu'il ne saurait la posséder en même temps, et sous le même rapport. Ainsi, un corps qui est blanc ne saurait être noir, ou un corps qui est léger ne saurait être pesant, en même temps et sous le même rapport qu'il est blanc ou léger. C'est là le sens qu'on attache généralement au principe de contradiction. Et ainsi entendu, nous en convenons, il faut bien l'admettre, mais en nous hâtant d'ajouter qu'il n'a pas de valeur scientifique, bien plus, qu'il est puéril. Personne, en effet, ne s'avisera de contester qu'une chose n'est pas blanche pendant et en tant qu'elle est blanche, que la lumière n'est pas la lumière, ou

que l'ombre n'est pas l'ombre. Mais la question est de savoir si la contradiction est une loi nécessaire des choses, un principe absolu qui gouverne le tout ainsi que les parties, et sans lequel ni le tout, ni les parties ne sauraient exister. Car, peu importe de savoir que l'être vit réellement pendant et en tant qu'il est vivant, ou que tel individu est vivant, le point essentiel et décisif étant de savoir si à côté de la vie il y a la mort, si la mort est également nécessaire et également bienfaisante, et si elle contribue tout aussi bien que la vie à la beauté, à la conservation et à l'harmonie des choses. De même, il serait insensé de dire que l'homme pleure pendant qu'il rit, ou qu'il veille pendant qu'il dort. Mais ici aussi la vraie question est de savoir si ces oppositions existent et doivent exister dans l'homme. C'est là la vraie signification du principe de contradiction ; et si on l'entend ainsi, on découvrira aisément ce qu'il y a de fallacieux et d'irrationnel dans le sens que lui donne l'ancienne logique et dans l'usage qu'elle en fait. Car, on verra que, loin que l'identité et la non-contradiction soient la règle du vrai, elles sont une source d'illusion et d'erreur, que la différence, l'opposition et la contradiction constituent la loi universelle des choses, et qu'il n'y a rien ni sur la terre ni dans le ciel, pour nous servir de l'expression de Hégel, qui échappe à cette loi. Dans la nature tout est contradiction et lutte, et il n'y a ni on ne saurait concevoir d'être, depuis l'obscur insecte qui rampe à la surface de la terre, jusqu'aux vastes masses qui roulent dans l'espace, qui pourrait exister sans la présence d'éléments, de tendances et de forces opposés. Dans les mathématiques, l'opposition est dans le nombre, dans la ligne, dans le plan

et dans les solides, — l'opposition de l'unité et de la dualité, du nombre pair et du nombre impair, du nombre entier et du nombre fractionnaire, de la ligne droite et de la ligne brisée, de la ligne perpendiculaire et de la ligne verticale, etc. Dans le domaine de la morale, nous rencontrons les oppositions de la liberté et de la nécessité, et l'antagonisme des tendances et des motifs de l'action. Dans la métaphysique et dans les autres sphères de la pensée nous trouvons les oppositions de la cause et de l'effet, de la substance et des accidents, de l'infini et du fini, etc.; et enfin, si nous considérons l'homme, nous verrons qu'il est composé d'éléments le plus contradictoires, d'âme et de corps, de joie et de tristesse, d'amour et de haine, de rire et de larmes, de santé et de maladie, etc., et qu'il est de tous les êtres celui où la contradiction et la lutte sont le plus intenses. Et quiconque voudra porter un regard impartial et attentif sur l'univers verra que, bien loin que l'absence de la contradiction soit la loi fondamentale des choses, plus nombreuses et plus profondes sont les contradictions dans un être, plus remplie est son existence, et plus haute sa perfection (1).

(1) Voy., sur ce point, outre ce qui suit, notre *Introd. à la Phil. de Hegel*, et notre écrit, *l'Hégélianisme et la Philosophie*.

CHAPITRE VII.

LOGIQUE APPLIQUÉE.

Si les règles et les principes posés par la logique formelle sont arbitraires et irrationnels lorsqu'on les considère en eux mêmes et dans leur signification abstraite, il suit qu'ils doivent également l'être dans leur application, et qu'ils doivent mutiler et pervertir dans la science et dans l'esprit en général les notions naturelles et vraies des choses, et engendrer la confusion, l'erreur, et de fausses habitudes intellectuelles. Et, pour commencer par le principe de contradiction, si, comme nous venons de le montrer, l'univers est, pour ainsi dire, un système de contradictions (1), une logique qui enseigne que le principe de contradiction est le critérium du vrai ira au rebours de la nature même des choses. En effet, si ce principe était vrai, il serait logique de dire : « l'*homme est un être doué de la faculté de rire ;* » mais il serait illogique d'affirmer que

(1) Il va sans dire qu'ici nous nous bornons à faire ressortir ce qu'il y a d'irrationnel dans le principe de contradiction, car c'est là l'objet de la discussion actuelle. Nous verrons plus bas quel est le rôle, et quelle la limite de la contradiction.

« *l'homme est un être doué de la faculté de pleurer.* » Et si dans les choses ordinaires et dans l'ordre des faits la contradiction est admise malgré et contre le principe de contradiction, nous ferons observer qu'il n'en est pas ainsi dans les questions spéculatives, ou qui roulent sur des matières bien plus importantes, mais éloignées de l'usage ordinaire et placées au-dessus de l'appréciation générale. Car ici trompés et égarés par ce principe, nous refusons d'admettre et nous admettons tour à tour sans règle et sans dicernement la contradiction, refusant de l'admettre pour tel ordre de faits ou d'êtres, et l'admettant pour tel autre, et, qui plus est, refusant d'admettre ici, et sous une forme, la même contradiction que nous avons admise ailleurs, et sous une autre forme. Et il ne faut pas un grand effort pour voir que la plupart des opinions ou des théories erronées ont leur source dans l'exclusion de la contradiction. Car si tous les hommes sont *égaux*, et qu'il n'y ait pas d'*inégalité* naturelle entre eux, il suit nécessairement que l'organisation actuelle de la société, où l'inégalité est reconnue et sanctionnée, est contraire à la nature, et que, par conséquent, ceux qui proclament l'égalité des droits et des biens, le nivellement du pouvoir, des classes et de l'éducation, sont les organes légitimes de la nature et de la vérité. L'opinion suivant laquelle les formes absolues de gouvernement — monarchique ou démocratique — seraient plus parfaites et plus rationnelles que les mixtes n'a pas d'autre fondement, toute forme absolue excluant la contradiction. On trouvera des exemples semblables dans les autres branches de la connaissance, dans la morale, dans la physique et dans la métaphysique. Ainsi,

ceux qui enseignent que l'homme est un être purement sensible, et que la sensibilité constitue le fond même de la nature humaine, s'ils sont conséquents, enseigneront dans la morale que la *sensation* et le *plaisir* sont le seul principe et la seule règle de l'action ; comme au contraire ceux qui prétendent que c'est la *raison* — c'est du moins ainsi qu'ils l'appellent — qui constitue l'homme, enseigneront que le *devoir* et le *bien* sont le seul mobile légitime de nos actions. De même, ceux qui enseignent que l'homme est *absolument* libre, et ceux qui enseignent que la *nécessité* est la loi universelle des choses, fondent leur doctrine sur le principe de contradiction. En un mot, si l'on admet le principe de contradiction, il faut ou mutiler la réalité, supprimer, pour ainsi dire, la moitié de l'univers, et substituer des notions étroites, arbitraires et artificielles à la nature concrète des choses, ou bien éluder la difficulté par des inconséquences, ou par des distinctions purement verbales, en disant, par exemple, que la droite et la courbe peuvent être considérées comme identiques, leur différence étant si petite qu'on peut n'en pas tenir compte, ou que l'ombre et le froid ne sont pas des réalités, mais des privations de la lumière et du chaud, comme si la privation dans un être pouvait exister sans un principe qui la produit, ou comme si elle n'était rien. Et puis ici l'un des termes de la contradiction — nous voulons dire l'ombre ou le froid — est considéré comme une simple privation, et ailleurs, dans la polarité, ou dans la contradiction de la liberté et de la nécessité, il devient un principe réel; car le pôle négatif, ainsi que la liberté, sont considérés comme des réalités vis-à-vis de leurs contraires. Et dans la

détermination des rapports de l'infini et du fini, de Dieu et du monde, on commence par séparer absolument Dieu du monde, et puis, lorsqu'on en vient à déterminer la nature divine, on rapproche Dieu du monde, et l'on finit par lui attribuer une liberté, une conscience et une personnalité faites à l'image de celles de l'homme. Ou bien, après avoir posé en principe que l'absolu est libre de toute contradiction, on enseigne que Dieu est miséricordieux et inexorable dans sa justice, qu'il est le Dieu de la paix et le Dieu de la guerre, qu'il est le principe de la vie et le principe de la mort, admettant et niant ainsi, tour à tour, ce que l'on a nié ou admis ailleurs et sous une autre forme, et jetant par là toute pensée et toute connaissance dans une confusion inextricable (1).

Examinons maintenant les théories logiques dans leur application à la connaissance soit spéculative, soit expérimentale.

Et d'abord, pour ce qui concerne cette dernière, si on l'examine de près, on verra que ce n'est que subrepticement, en donnant à ses principes une portée plus haute que celle qu'ils possèdent réellement, et en franchissant ses propres limites que la logique prétend fonder une science expérimentale. Et, en effet, nous avons d'un côté la proposition universelle comme condition nécessaire de toute connaissance démonstrative et strictement scientifique, et, de l'autre, nous avons des faits, des individus, des phénomènes distincts et séparés. Or, si la proposition universelle (peu importe ici qu'elle soit une conclusion

(1) Voy. plus bas, ch. XI et XII.

obtenue par *induction*, ou la majeure d'une *déduction*) est considérée comme une simple forme de la pensée, c'est-à-dire comme une forme qui n'a aucun rapport objectif et consubstantiel avec la chose à démontrer, l'argument logique appliqué à l'expérience n'est qu'une illusion. Si entre homme *individu* et homme *espèce* il n'y a qu'un rapport subjectif, lorsque je prétends prouver que *tel homme* est réellement mortel, parce que l'*homme* l'est, ou bien, que *tous les hommes sont mortels*, parce que *tel et tel homme* ou *quelques hommes* sont mortels, je ne fais que mettre ensemble des formes et des mots qui ne concernent en rien la nature des choses que je démontre, et en réalité et objectivement il n'y a point de démonstration. L'argument ne saurait donc être réellement concluant qu'à la condition qu'il y ait entre l'*individuel* et l'*universel*, entre le *fait* et le *principe*, le *fini* et l'*infini*, une communauté de nature, une union consubstantielle semblable à celle de *cause* et d'*effet*, de *substance* et d'*accident*. Mais une telle connexion est en dehors et au delà des limites de la logique formelle. Bien plus, c'est cette connexion que la logique formelle rejette expressément, comme je l'ai déjà montré (1), et comme je le montrerai plus explicitement dans la suite (2).

Passant maintenant de la connaissance expérimentale à la connaissance spéculative et métaphysique, nous verrons

(1) Ch. I.

(2) Voy. plus bas, ch. VIII. — L'induction n'est qu'une démonstration imparfaite, dit Aristote. Cela est vrai. Mais il faut dire plus : il faut dire que l'induction, comme tout argument fondé sur la logique formelle, ne prouve absolument rien, par là même que cette logique prétend ne s'occuper que des formes subjectives de l'entendement, et ne garantir que la légitimité

qu'ici aussi la logique formelle est loin d'accomplir ce qu'elle nous promet, qu'elle est loin, veux-je dire, de fonder cette connaissance par des procédés légitimes et rationnels.

L'objet suprême de la connaissance métaphysique est, strictement parlant, l'absolu, et l'absolu par cela même qu'il est l'absolu, est le principe dernier et le plus évident de la démonstration. C'est là ce que veulent dire les expressions « *Dieu est la lumière de l'intelligence : il est l'idéal de l'univers : il est la Pensée et l'Être : rien ne saurait se concevoir ni exister sans lui.* » Toutes ces expressions et d'autres expressions semblables impliquent nécessairement la notion que l'absolu est aussi l'absolu principe de la démonstration. Il n'en est cependant pas ainsi lorsqu'on s'en tient aux règles de la logique formelle ; car, suivant ces règles, l'absolu n'est d'aucun usage dans la démonstration. Et, en effet, la fonction que l'absolu peut remplir dans la démonstration est ou celle de petit terme, ou celle de grand terme, ou celle de moyen terme, ou celle de deux d'entre eux à la fois. C'est là le cercle des suppositions que l'on peut faire à l'égard de l'absolu. Maintenant, il est évident que l'absolu ne saurait remplir la fonction de petit terme, car le petit terme est toujours démontré, tandis que l'absolu démontre et ne peut être démontré. Mais il ne saurait non plus être le grand terme, puisque le grand terme n'est pas le moyen, et que c'est le moyen qui

de ces formes. Lorsque de la chute des corps on conclut à la loi universelle de la pesanteur, quelque supposition qu'on fasse, et à quelque point de vue qu'on se place, cet argument n'a de valeur qu'autant qu'il y a un rapport ontologique et métaphysique entre le phénomène et la loi, entre l'effet et sa cause.

joue le rôle le plus important dans le syllogisme. Enfin, il ne saurait constituer le moyen terme, car le moyen, étant une espèce, est contenu dans le genre, et il lui est inférieur (1). Ainsi, ni le grand terme, par là même qu'il n'est ni l'espèce ni le moyen, ni le moyen, par là même qu'il n'est pas le genre ou le grand terme, ne peuvent fournir le terme absolu de la démonstration. Reste la dernière supposition, suivant laquelle l'absolu consisterait dans l'union de deux termes, de l'espèce et du genre, ou du moyen et du grand terme ; de sorte que, lorsque, par exemple, nous disons : « *Dieu ou l'absolu est l'être parfait, ou possède toutes les perfections* », les deux termes *Dieu* et *toutes les perfections* seraient aussi intimement unis que l'un ne saurait se concevoir sans l'autre. Mais cette supposition ne lève pas non plus la difficulté. De fait, les deux termes de la proposition sont-ils absolument identiques? En ce cas, il n'y a en réalité qu'un seul terme, et leur distinction est purement verbale. Ou bien, sont-ils réellement et matériellement distincts? En ce cas, s'ils sont unis, leur union ne peut s'effectuer qu'en vertu d'un troisième terme, lequel par la raison même qu'il les unit leur est supérieur. Ce serait donc ce troisième terme qui, dans cette supposition, constituerait l'absolu. Enfin, soit que les propositions absolues, telles que les suivantes : « *L'être absolu est la source de toute perfection;* ou : *la cause absolue est le principe de toutes choses;* ou : *le beau et le bien sont les principes de toute beauté et de tout bien ;* » soit, dis-je, que ces propositions et d'autres propositions semblables soient ou ne soient pas

(1) Voy. plus haut, ch. V.

formées de genres et d'espèces, soit que leurs termes soient identiques ou différents, elles ne peuvent fournir le principe — la majeure — d'aucune démonstration absolue, comme on peut s'en assurer en essayant de les combiner dans un syllogisme (1).

Le point qui se trouve établi par cette discussion est que la logique formelle ne saurait se concilier avec les principes qui constituent le fondement, ou la majeure de toute démonstration, et qu'en se conformant aux règles de cette logique on ne peut déduire de ces principes aucune conclusion légitime. Si maintenant nous prenons la contre-partie de la question, ou, si l'on veut, la question par l'autre bout, par la conclusion, nous arriverons à un résultat identique, et nous nous assurerons qu'on ne peut obtenir de connaissance métaphysique par syllogisme (dans la conclusion). Par là notre démonstration se trouvera achevée.

On a déjà remarqué que toutes les tentatives faites

(1) On pourrait dire peut-être qu'un argument tel que celui-ci :

« La cause absolue est le principe de toutes choses ;
» Dieu est la cause absolue ;
» Donc Dieu est le principe de toutes choses ; »

est *logiquement* et *formellement* concluant. Mais, au fond, il n'y a pas d'argument du tout. Bien plus, c'est là un argument qui s'écarte des règles de la logique formelle elle-même. Car, en accordant même que *Dieu* et *cause absolue* soient deux termes distincts, en ce que la *causalité* peut être regardée comme constituant un des attributs de Dieu, *cause absolue*, qui est un attribut de Dieu (dans la mineure), ne saurait constituer le *moyen terme*, ou le principe de la démonstration ; ni à plus forte raison *Dieu*, dont la *causalité* n'est qu'un attribut, ne saurait remplir le rôle de petit terme, ou de cette partie de la proposition qui est démontrée. Ce serait plutôt le contraire qui devrait arriver. Nous voulons dire que c'est la mineure qui devrait prendre ici la place de la majeure. — Mais avec une proposition telle que celle-ci : « *Dieu* » *est la causalité absolue*, » on ne saurait tirer aucune conclusion.

pour prouver par syllogisme, et par un argument *à priori* (qui strictement parlant est la seule démonstration métaphysique, ou, pour mieux dire, la seule démonstration) (1) l'existence de Dieu ont échoué. La raison en est bien simple : c'est que ni Dieu, ni rien de ce qui appartient à Dieu (attributs ou perfections) ne sauraient se démontrer par voie de syllogisme ; car Dieu étant l'absolu démontre tout, et par suite rien ne peut le démontrer. Ainsi il n'y a d'existence ni d'être qui puisse démontrer Dieu qui est l'*Etre* (2) ; en d'autres termes, il ne peut y avoir de moyen terme ou de principe qui démontre Dieu, son existence ou sa nature. Car un principe qui démontrerait Dieu serait supérieur à Dieu, ce qui implique. Ainsi toutes les preuves de cette espèce sont ou des combinaisons purement verbales, ou des cercles. C'est ce dont nous pourrons nous assurer en analysant la fameuse preuve métaphysique

(1) Les seules preuves réellement spéculatives de l'existence de Dieu sont celles tirées de l'idée, ou d'une idée primitive, pour nous servir d'une expression plus usitée, telle que l'idée de l'*infini*, de l'*absolu*, de l'*être parfait*, etc., contemplées en elles-mêmes, et indépendamment de toute donnée expérimentale. — Les arguments inductifs, tels que ceux connus sous le nom de *preuves physiques*, ne sont pas à proprement parler des arguments démonstratifs, car ils présupposent non-seulement la preuve métaphysique, mais la notion absolue elle-même sur laquelle ils sont fondés. En effet, de la perception des *causes finies*, ou de la beauté, de la proportion et de l'harmonie qui règnent dans l'univers nous ne pourrions nous élever à la contemplation d'une *cause*, ou d'une *finalité* absolue, si ces notions ne préexistaient pas dans l'esprit, et ne nous étaient pas suggérées par lui.

(2) Nous laissons ici aux termes leur acception ordinaire, c'est-à-dire le sens où ils sont pris non-seulement dans l'usage commun, mais dans la science en général, et cela pour faire mieux ressortir l'insuffisance de l'ancienne logique. Mais nous avons montré ailleurs (*Introd. à la Phil. de Hégel*), et l'on verra aussi plus loin que si la définition « *Dieu est l'Être* » est bien une définition de Dieu, c'est la définition la plus élémentaire et la plus vide.

tirée de l'idée de l'*Infini* ou de l'*Etre parfait*, lorsqu'elle est présentée sous forme syllogistique (1).

Le point à démontrer est l'*existence de Dieu*, et l'élément essentiel et décisif de la preuve, ou, pour parler plus exactement, la preuve entière réside dans l'idée primitive de l'*Infini* ou de l'*Etre parfait*; car c'est de cette idée, et par le procédé analytique qu'on doit faire sortir les trois termes du syllogisme. Or, on peut voir, en quelque sorte, à la simple inspection qu'un syllogisme ainsi formé doit être un cercle. En effet, en affirmant l'*Infini*, ou j'affirme une *réalité*, un *être réel*, ou je n'affirme qu'une simple représentation subjective, une certaine forme de la pensée, qui ne possède pas d'entité objective. Dans ce dernier cas, il n'y a point de syllogisme ; car il n'y a pas plus de connexion

(1) Kant a fait, comme on sait, la critique de cette preuve, et sa critique n'a qu'un but et un résultat négatifs. Il s'applique à démontrer par l'analyse de la forme syllogistique, d'une part, et par celle de l'idée de l'infini, de l'autre, que non-seulement on ne peut prouver l'existence de Dieu par voie de syllogisme, mais qu'on ne peut la prouver d'aucune façon et par aucun autre procédé. — Son argument est (et c'est là le fil régulateur, et le fond de la philosophie critique) que nous ne sommes pas autorisés à affirmer la réalité transcendante de l'infini ou des idées en général, parce que nous ne pouvons ramener cette réalité, ou l'objet qu'elles expriment et représentent à une intuition sensible, c'est-à-dire, que pour la philosophie critique ce n'est pas l'idée qui fournit le critérium et la garantie du vrai, mais le phénomène. L'idée n'est qu'une forme subjective à l'aide de laquelle nous classons, nous ordonnons les phénomènes et nous les ramenons à l'unité, mais qui objectivement n'a point de réalité. Ainsi, la philosophie critique tient par ses éléments essentiels, d'un côté, au sensualisme, et, de l'autre, à la logique formelle. Les catégories et les idées ne sont que des formes qui jouent un rôle semblable à celui des formes de cette logique. Ce que Kant appelle idées, concepts, catégories, l'ancienne logique l'avait aussi appelé catégories, ou bien genres et espèces. — Pour l'un comme pour l'autre, ce ne sont que des formes subjectives de la pensée qui n'ont aucun rapport objectif et consubstantiel avec les choses. Conf. : plus bas, ch. XII, et notre *Introd. à la Phil. de Hégel*, ch. II, § IV.

entre l'*existence réelle* de l'infini et l'*idée* de l'infini qu'entre *ourse* animal et *ourse* constellation. Si, au contraire, en affirmant l'infini, j'affirme une réalité, j'affirme par là, et en même temps l'existence de l'infini, ou de l'être infini, et en ce cas la conclusion est contenue, non virtuellement et implicitement, mais actuellement et explicitement dans la majeure. Car lorsque nous posons comme principe de la démonstration que « l'*Infini est l'être qui possède toutes les perfections*, » nous admettons, et nous ne pouvons ne pas admettre que l'Infini existe, autrement la proposition n'aurait pas de sens (1).

Par là notre démonstration se trouve complétée ; car nous avons établi que l'entrée dans le domaine de la métaphysique est interdite à la logique formelle, et qu'elle lui

(1) L'argument est celui-ci :

« L'infini ou l'être parfait doit posséder toutes les perfections.

» L'existence est une perfection.

» Donc l'être parfait existe, ou l'existence appartient à l'être parfait. »

On peut aisément voir que ce syllogisme est fautif, à quelque point de vue qu'on l'examine, même en nous conformant aux règles de la logique formelle. Car c'est un syllogisme de la seconde figure avec deux prémisses affirmatives, tandis qu'une d'elles devrait être négative. Mais lors même qu'on accorderait que dans ce cas particulier les prémisses pourraient être par exception toutes deux affirmatives, on ne saurait tirer d'elles aucune conclusion légitime. En effet, la conclusion serait : « L'*être parfait existe,* » ou « l'*existence appartient à l'être parfait.* » Dans le premier cas, c'est le sujet de la conclusion qui serait le *grand extrême*, tandis que c'est le *petit extrême* qui devrait l'être ; dans le second cas, ce n'est qu'en intervertissant la position naturelle des termes, et en mettant la pensée et le langage à la torture que la conclusion est obtenue. Car si l'existence est un attribut ou une perfection de Dieu, elle doit occuper la place de l'attribut, et non celle du sujet.

Les remarques contenues dans cette note et dans ce paragraphe s'appliquent également à toute preuve spéculative de l'existence et des attributs de Dieu, ou, pour mieux dire, à tout argument qui prétend démontrer l'absolu, les idées et l'essence des choses suivant les règles de la logique formelle.

est interdite par les deux bouts opposés de ses opérations, nous voulons dire par la majeure et par la conclusion : par la majeure, parce qu'elle ne saurait rationnellement employer l'absolu comme principe de la démonstration, ainsi que nous l'avons montré dans la première partie de cette recherche ; par la conclusion, parce qu'elle ne saurait démontrer l'absolu, comme nous venons de le voir.

CHAPITRE VIII.

DE LA RAISON ET DU RAISONNEMENT.

C'est l'impuissance de l'ancienne logique à atteindre la connaissance métaphysique qui a amené la distinction artificielle et trompeuse de la raison et du raisonnement. Ne pouvant reconstituer la logique sur des bases plus larges et plus rationnelles, pour la faire servir aux hautes recherches métaphysiques, et sentant en même temps qu'il doit y avoir un rapport entre cet instrument universel de la pensée et la connaissance métaphysique, quelques philosophes pour lever la difficulté se sont avisés de recourir à cette distinction, prétendant qu'il y a entre la logique et la métaphysique la même connexion et la même différence qu'entre le principe et la conséquence, ou, ce qui revient au même, entre affirmer un principe et déduire des conséquences de ce principe. Ainsi, d'après cette opinion, la métaphysique ou la raison rechercherait les principes absolus, et les causes dernières des êtres, pendant que la logique ou la science du raisonnement se bornerait à déduire des conséquences, ou à appliquer ces

principes aux causes secondaires, aux effets et aux choses particulières. L'investigation précédente prouve déjà combien cette opinion est peu fondée, puisqu'elle établit que non-seulement la logique formelle et la métaphysique sont deux sciences distinctes, mais qu'il ne saurait y avoir aucun rapport entre elles, et que, par conséquent, cette prétendue déduction par laquelle on voudrait rattacher la logique à la métaphysique est une pure assertion. Cependant, pour mettre ce point hors de discussion, accordons pour un instant qu'il en est ainsi, et que nous avons ici deux sciences dont l'une fournit les principes, et l'autre tire des conséquences; que l'une est le produit d'une faculté appelée *raison*, et l'autre le produit d'une autre faculté appelée *raisonnement*.

Si cette théorie a un sens, elle veut dire que dans un syllogisme la raison fournit la majeure, et que le raisonnement de son côté fournit la mineure, ainsi que le rapport qui unit la mineure et la majeure, c'est-à-dire la conclusion. S'il en est ainsi, le raisonnement occupera un rang plus élevé que la raison, et il accomplira des opérations bien plus importantes et bien plus complètes que cette dernière, ce qui est contre la supposition. Car nous supposons ou, pour mieux dire, nous devons admettre que la faculté qui nous révèle les principes derniers des choses est la faculté souveraine à laquelle toutes les autres facultés sont subordonnées, comme le soldat est subordonné à son chef et le manœuvre à l'architecte. Mais cette distinction renverse les rôles, et fait de la raison une faculté subalterne. Et, en effet, lorsque nous disons que la raison fournit les principes, et que le raisonnement déduit les conséquences,

nous disons en réalité que la raison s'arrête aux principes, et qu'il lui est défendu de franchir cette limite, tandis que le raisonnement embrasse à la fois les principes et les conséquences. Car pour déduire les conséquences des principes, il faut que le raisonnement les perçoive tous les deux à la fois, et qu'il perçoive les principes plus distinctement que les conséquences, et antérieurement aux conséquences, puisque c'est des principes que ces dernières doivent être déduites. Soit le syllogisme :

« Toute vertu vient de Dieu,
» La justice est une vertu,
» Donc, etc. »

Il est évident que dans ce syllogisme tous les termes et toutes les propositions, ainsi que leurs rapports doivent être perçus par une seule et même faculté. Car s'ils étaient perçus par deux facultés différentes, dont l'une s'arrêterait à la majeure, et l'autre prendrait l'opération à la mineure pour l'achever, sans percevoir le principe aussi distinctement que la première, et même, nous le répétons, plus distinctement et plus complétement que la première, par la raison qu'elle doit en tirer des conséquences, l'opération ne pourrait point s'accomplir. Et pour rendre cette impossibilité plus visible, qu'on prenne les trois termes dont se compose le syllogisme, et qu'on les mette sous cette forme :

A B C

Soit A le petit, C le grand, et B le moyen terme. Si l'on examine les rapports de ces termes, l'on verra d'abord que B, dont la fonction consiste à unir A et C, doit être perçu

par une seule et même faculté. Car le B, dont C est affirmé dans la majeure, est le même B qui est affirmé de A dans la mineure. Par conséquent, ce doit être la même faculté qui perçoit et affirme B dans les deux propositions. De plus, le C de la majeure est le C de la conclusion, et ici aussi, et par la même raison, nous avons la même faculté qui perçoit C dans les deux propositions. Enfin, si c'est une seule et même faculté qui affirme B et C dans les trois propositions, il faut que ce soit une seule et même faculté qui affirme B et C de A dans la mineure et dans la conclusion. En d'autres termes, le syllogisme est une opération dans laquelle on rapproche et l'on unit trois termes pour démontrer le rapport de deux d'entre eux. Or, en admettant même qu'une telle opération exige l'action de plusieurs facultés, et qu'il y ait, par exemple, une faculté qui fournit les termes, et une autre faculté qui fournit les propositions, il faudra toujours une faculté plus haute qui embrasse tous ces éléments — facultés, termes, propositions — et par laquelle tous ces éléments sont ramenés à l'unité dans l'unité même du syllogisme. Il suit de là que cette distinction de la raison et du raisonnement, qui doit tracer la ligne de démarcation entre la métaphysique et la logique, s'évanouit lorsqu'on l'examine de près, et, par conséquent, que la métaphysique est une partie de la logique, ou la logique une partie de la métaphysique, ou que, s'il y a une distinction entre elles, c'est une distinction d'une tout autre espèce, et fondée sur d'autres principes

---

CHAPITRE IX.

POINT DE VUE FONDAMENTAL DE LA LOGIQUE HÉGÉLIENNE.

Dans les recherches précédentes nous nous sommes attachés à mettre en lumière les lacunes, les inconséquences et les vices de l'ancienne logique, et son impuissance à fournir cet instrument universel de la connaissance qu'elle nous promet, qui est bien au fond de sa notion, mais qu'elle n'a pas su réaliser. Il nous reste maintenant à marquer et à établir certains points culminants que le lecteur ne doit jamais perdre de vue, certains principes essentiels dont il doit fortement se pénétrer, s'il veut bien saisir le sens et la portée de la logique hégélienne.

Le vice radical de l'ancienne logique vient, comme nous l'avons fait remarquer au commencement, de sa scission avec les sciences objectives. Nous entendons par là les sciences qui s'occupent de la réalité objective et de la nature des choses, et surtout l'ontologie et la métaphysique (1). Ce n'est pas que l'ancienne logique

(1) L'ancienne logique, par cela même qu'elle a écarté de son domaine les recherches sur l'essence des choses, c'est-à-dire sur les *idées* et leur *forme*,

se renferme toujours strictement dans les limites qu'elle s'est tracées. Comme toute science qui s'impose des limites arbitraires et artificielles, elle en sort parfois, bien que malgré elle et à son insu, et elle emprunte aux autres sciences des éléments dont elle ne saurait point se passer, ou, pour parler avec plus de précision, elle paraît emprunter aux autres sciences des éléments qui en réalité lui appartiennent, mais qu'elle a arbitrairement retranchés

qui est la forme même des choses, ne saurait ni produire la connaissance, ni préserver de l'erreur. Car, en supposant même que les règles du syllogisme, telles qu'elle les a tracées, soient exactes, il est clair que la vérité ou l'erreur ne réside pas dans la forme logique, mais dans la *matière* et la *forme* des termes qui se trouvent combinés dans le syllogisme. Lorsque je dis :

Tout ce qui est simple est immortel.

L'âme est simple.

Donc, etc., la vérité ou l'erreur de ce raisonnement dépend essentiellement de la nature des termes qui le composent, de telle sorte que ce qui est essentiel dans ce syllogisme, et ce qu'il est essentiel de déterminer, c'est *la nature objective des termes, considérés séparément et conjointement*, et cela indépendamment du sens qu'y attache le langage, ou la tradition, ou l'opinion. Ainsi, par exemple, il faut déterminer ce qu'est l'être simple, et si l'âme est simple, et si elle est simple dans le même sens et de la même manière; car toutes les essences sont simples, et elles sont simples tout aussi bien que l'âme. Le *point* peut également être considéré comme simple, et il est considéré comme tel par Euclide, qui en donne la même définition que certains philosophes donnent de l'âme (Euclide, liv. I, définiton 1re, définit le point, *ce qui n'a point de parties*). Le terme *immortel* doit lui aussi être soumis à la même investigation, nous voulons dire, qu'il faut en déterminer la signification, en le considérant en lui-même et dans son rapport avec l'âme et sa simplicité. Les *idées* et les *principes*, par exemple, sont également immortels, mais ils ne le sont pas dans le même sens que l'âme, dans le sens du moins qu'on attache généralement à ce mot. Or, ou le syllogisme est fondé sur la nature objective et la connexion nécessaire des termes, et, en ce cas, il constitue un procédé qui laisse bien derrière lui les limites posées par l'ancienne logique; ou bien, ce n'est qu'une opération purement subjective et artificielle qui ne coïncide point avec la nature des choses, et, en ce cas, il n'est qu'une forme vide et sans réalité.

de son domaine. Ainsi, par exemple, la division de la proposition en propositions *universelle*, *particulière* et *individuelle* est évidemment empruntée à la connaissance objective, à la métaphysique, ou à l'expérience. Et, en effet, l'*universalité* n'est pas une forme purement logique, mais la *forme essentielle* des principes, la forme, voulons-nous dire, sans laquelle un principe ne saurait être conçu, ni exister. Il en est de même de l'*individualité*. Car, ou nous entendons par individu l'individu tel qu'il nous est donné par l'expérience — un homme, un arbre, un animal — ou bien, nous prenons ce mot dans le sens plus élevé et plus vrai de l'individualité du moi, des principes et de la pensée. Dans les deux cas, il est évident que la logique formelle a emprunté cet élément à ce qu'elle appelle la matière de la connaissance. Il y a plus. Cette prétendue élimination de l'élément objectif et matériel de la connaissance non-seulement engage la logique dans ces inconséquences et dans cette confusion que nous venons de signaler, mais elle lui enlève le caractère qu'elle s'attribue d'être une science, et le privilége qu'elle s'attribue également d'être une science universelle. Et, à cet égard, nous ferons remarquer que si la logique est une science, dans le sens strict et le seul vrai du mot, il faut qu'elle soit une science absolue, ou une partie, ou une division de la science absolue. Et par science absolue nous entendons, et il faut entendre, une connaissance qui est adéquate à l'absolue et éternelle nature de la pensée et des choses tout ensemble. Ce n'est ni la pensée qui n'est pas la pensée rationnelle de son objet, ni l'objet qui n'est pas rationnellement pensé, qui constitue la science; de même

que la science n'est pas non plus l'union d'une pensée et d'un objet sensibles, transitoires et accidentels, mais l'union indissoluble d'une pensée et d'un objet immuables et éternels, union où l'intelligence, en s'appropriant l'objet, le rend intelligible, et où l'objet trouve dans l'intelligence sa forme la plus haute et son existence la plus parfaite (1).

Ainsi, ou la pensée saisit les formes essentielles et la nature objective des choses, et elle divise, définit, etc., conformément à ces formes et à cette nature, et, en ce cas, il y aura science; ou bien elle accomplit des opérations qui ne sont pas nécessairement et intérieurement liées avec les choses, et, en ce cas, il n'y aura que l'ombre de la science, ou, pour mieux dire, il n'y aura que des illusions ou des mots. On voit déjà par là combien est peu fondée cette distinction assez généralement admise de la vérité *logique*, et de la vérité *métaphysique*, distinction qui n'est, au fond, qu'une nouvelle expression de la différence qu'on prétend établir entre la *raison* et le *raisonnement*. Car il est évident que, si la vérité logique n'est pas une vérité absolue, elle n'est nullement une vérité. Si, au contraire, elle est une vérité absolue, elle possède, dans sa sphère et dans ses attributions, la même valeur et la même importance que la vérité métaphysique, ou, pour mieux dire, elle est elle-même une vérité métaphysique.

Et, en effet, s'il y a une science absolue, c'est bien la logique qui est cette science. Toutes les sciences la présupposent (2), tandis qu'elle n'en présuppose aucune.

(1) Cf. notre *Introd. à la Phil. de Hégel*, ch. VI, et, plus bas, ch. XII et XIII.

(2) Voy. plus bas, ch. XII.

Toutes les sciences emploient les notions et les procédés logiques, et il n'en est aucune qui puisse atteindre son objet et élaborer ses matériaux sans leur concours. Or, il serait irrationnel et illogique d'admettre que la logique qui constitue l'instrument universel de la connaissance n'eût pas de rapport objectif, un rapport de nature, avec les êtres que l'on connaît avec son concours. Et en concevant ainsi la logique, non-seulement nous lui enlevons le caractère essentiel qui constitue la science, mais nous admettons implicitement qu'il y a deux logiques, une logique infinie et une logique finie, une logique éternelle et absolue, suivant laquelle les choses sont faites, ordonnées et pensées, et une logique accidentelle, relative et comme inventée pour nos facultés et pour notre usage. Mais il est évident qu'il ne saurait y avoir qu'une seule logique, et que cette logique ne doit pas seulement être une logique absolue, mais constituer un élément intégrant de l'être absolu. Car, si nous admettons que la logique est une science absolue, et qu'elle ne constitue pas en même temps une partie, une sphère de l'absolu, nous admettons qu'il y a quelque chose d'absolu qui n'appartient pas à l'absolu. Si, d'un autre côté, nous admettons deux logiques, l'une absolue, et l'autre relative, nous soulèverons des difficultés plus insolubles encore. Nous admettrions, en effet, à l'égard de la logique ce que nous ne voudrions point admettre à l'égard d'une autre science, des mathématiques, par exemple, qui cependant supposent la logique, et dont les démonstrations reposent sur ses lois, et ne sont légitimes qu'autant que ses lois le sont. Car nous regarderions comme insensé celui qui, appliquant cette distinction aux mathématiques, viendrait nous dire qu'il

y a deux espèces de mathématiques, des mathématiques absolues et des mathématiques relatives. Ensuite, si nous devons admettre deux logiques, laquelle des deux faudra-t-il reconnaître comme rationnelle et absolue ? Et laquelle des deux devrons-nous suivre pour atteindre à la vérité ? Car, si elles possèdent une égale valeur, leur distinction est purement verbale; si, au contraire, l'une d'elles peut seule fournir un critérium absolu et des lois invariables et universelles, l'autre n'est nullement une logique, mais bien plutôt une source d'erreurs et d'illusions. Il faut donc admettre qu'il y a une logique, et une seule logique, qui est par cela même l'absolue logique, ou le *Logos* absolu, suivant lequel les choses sont rationnellement et absolument faites et pensées, et qu'ainsi tout ce qui est ou qui peut être, tout ce qui se meut dans le ciel et vit sur la terre, le soleil et les astres, aussi bien que les plantes, les animaux et l'homme, tout est soumis à des lois logiques, tout tire d'elles une partie intégrante de lui-même. Et de même que la chaleur et le sang sont enveloppés dans la constitution du corps, de même que la forme est inhérente à la matière, de même la logique est un élément intégrant et constitutif de la vie et de l'être des choses. Ainsi considérée, la logique devient métaphysique, et l'on peut par là aisément découvrir ce qu'il y a d'arbitraire et d'erroné dans les anciennes distinctions de la raison et du raisonnement, de la vérité logique et de la vérité métaphysique, des réalités éternelles et des éternelles possibilités (1).

(1) Cf. plus bas, ch. XII.

CHAPITRE X.

LA LOGIQUE EST LA SCIENCE DE LA FORME ABSOLUE.

Ainsi donc il n'y a qu'un seule logique, la logique absolue, qui par là même qu'elle est l'absolue logique est la logique de la pensée et de l'être, et ne saurait être une science véritable qu'autant qu'elle satisfait à ces conditions. Il s'agit maintenant de déterminer l'objet et les caractères essentiels de la logique absolue, les éléments dont elle se compose, et le rôle qu'elle joue dans la constitution de la science et des choses.

L'ancienne logique a conçu la logique comme la science de la forme et de la méthode, et en même temps comme une science universelle. C'est là ce qu'elle nous a légué de rationnel et de vrai, et c'est là aussi l'élément traditionnel qu'a tiré d'elle la logique hégélienne. Mais, en considérant cette forme et cette méthode comme une forme et une méthode purement subjectives, comme des procédés qui affectent bien la pensée, mais qui n'affectent en aucune façon les choses, elle frappait de stérilité ce qu'il y a de

fécond et d'éternellement vrai dans cette conception, et substituait à la forme et à la méthode naturelles et essentielles des choses, une forme et une méthode arbitraires et artificielles, qui ne répondent ni à la nature de la pensée ni à la nature des choses. Et, en effet, il y a une forme et une méthode dans la constitution des choses, forme et méthode qui sont inséparables de leur essence, ou qui, pour parler avec plus de précision, font partie de leur être même, et sans lesquelles elles ne sauraient se concevoir ni exister. L'ordre, l'harmonie, la proportion, l'unité qui règnent dans l'univers, ces rapports nécessaires et absolus par lesquels le tout est lié aux parties, et les parties sont liées au tout, ne sont autre chose que cette méthode qui jaillit de la constitution intime des êtres, que cette logique absolue suivant laquelle les êtres sont, en dehors de laquelle ils ne sauraient être, et suivant laquelle aussi ils doivent être pensés pour être rationnellement pensés. La logique absolue peut donc être appelée la logique *concrète*, à la différence de l'ancienne logique, qui peut être appelée la logique *abstraite*. Car elle étudie, ou, pour mieux dire, elle est la forme même des choses, et en elle le développement de la démonstration amène le développement même des choses, et se fait conformément à leur nature, tandis que dans la logique formelle, par là même que la forme n'est pas la forme de la chose qu'on démontre, mais une forme arbitraire ou étrangère à la réalité, la démonstration se fait en dehors de l'être réel, et elle lui est, pour ainsi dire, indifférente ; de telle sorte qu'ici non-seulement il se peut que l'être réel ne soit pas démontré, mais qu'il soit autre qu'on ne le démontre, et même l'opposé de ce qu'on dé-

montre (1). Par la même raison, la logique formelle qui se pose comme science universelle et comme organe universel de la vérité, cesse en réalité d'être une science universelle. Car elle s'interdit la recherche des causes, des principes et des essences, c'est-à-dire cette sphère de la connaissance qui est la condition et la racine de toute connaissance et de toute vérité, et sans laquelle la logique elle-même n'est qu'un jeu, un assemblage de mots, un exercice vain et stérile, un exercice où l'esprit, au lieu de s'attacher à la valeur objective et à la signification interne des choses, s'habitue à rapprocher et à arranger les termes d'après des formules vides qui n'atteignent point la réalité, ou qui, en admettant même qu'elles puissent l'atteindre, ne peuvent nous la donner que mutilée et défigurée.

On a dit à cela, il est vrai, que la logique, par là même qu'elle est la science de la démonstration, ne saurait tout démontrer, et par suite que les principes à l'aide desquels elle démontre, elle doit les recevoir d'une science supérieure et les admettre comme absolus et indémontrables. Comme si les principes n'avaient pas une forme absolue, et n'étaient pas liés par des rapports également absolus ! Comme si la détermination de ces formes et de ces rapports pouvait être du ressort d'une autre science que la logique ! Et si nous prétendons que la logique ne doit pas s'occuper de la *forme* et des *rapports* absolus, comment et à quel titre sera-t-elle une science ? Et puis de quelle *forme* et de quels *rapports* s'occupera-t-elle ? Sera-ce de la forme et des rapports accidentels et extérieurs des choses ? Mais

(1) Cf. sur ce point Hégel, *Grande logique, sub. fin.*; notre *Introd. à la Phil. de Hégel*, ch. IV, § v, et plus bas, ch. XII.

en ce cas nous reviendrons à la supposition des deux logiques ; car il faudra toujours une logique qui étudie la forme et les rapports absolus des principes, et comme c'est cette forme et ces rapports qui déterminent toute autre forme et tout autre rapport, ce serait en réalité cette logique qui constituerait la vraie logique, la seule qu'on devrait reconnaître comme rationnelle. Il est aisé, en effet, de poser des règles formelles et indéterminées, comme celles que nous venons d'indiquer, et puis, pour donner à ces règles un air de réalité, de citer des exemples que l'on prend au hasard, tels que ceux-ci : *tout effet doit avoir une cause ; toute chose a une fin ; le tout est plus grand que les parties ; l'infini ne saurait avoir des limites ;* etc., exemples, ou propositions qui, à ce qu'on prétend, portent avec elles leur évidence, et n'ont besoin d'aucune démonstration. Mais si l'on examine la question attentivement on verra que les choses ne se passent point comme on voudrait nous le faire croire, et que ces principes (même en les supposant vrais) ne sont pas évidents d'une évidence aussi immédiate qu'on le prétend, qu'il y en a même dont l'évidence se change en obscurité à mesure qu'on les regarde de plus près (1). Sans doute, les principes sont évidents, et ils doivent être admis comme tels, lorsqu'on les compare aux choses accidentelles passagères et phénoménales dont ils sont les principes,

(1) Voyez sur la prétendue évidence du fameux principe de Descartes : « *Je pense, donc je suis,* » notre *Introd. à la Phil. de Hégel*, ch. IV, p. 140-43. D'ailleurs l'évidence et la certitude ne sont, elles aussi, que des critériums subjectifs et imparfaits. Le vrai, la nécessité, l'idée, la pensée sont au-dessus de la simple évidence et de la simple certitude. Voy. sur ce point, *Phil. de l'Esprit de Hégel*, et notre *Première Introduction* à cette philosophie, vol. I.

puisque ces choses ne sont que par eux, et qu'elles tirent d'eux tout ce qu'elles possèdent d'évidence et de vérité. Mais il n'en est pas de même, lorsqu'on considère les principes en eux-mêmes et dans leurs rapports entre eux, c'est-à-dire dans leur filiation rationnelle, nécessaire et absolue. Et c'est là le point de vue auquel il faut se placer ici. Car dans cette sphère de la connaissance et de l'être il n'y a pas de principe qui ne puisse, ou ne doive point se démontrer. Ce n'est pas, sans doute, à l'aide des procédés de l'ancienne logique, qui, comme nous l'avons vu, en réalité ne démontrent rien, qu'une telle démonstration peut s'accomplir, mais à l'aide de procédés tirés de la nature même de la chose que l'on démontre, et qui n'en sont, pour ainsi dire, que l'expression. Et, en effet, tous les principes, par là même qu'ils sont des principes, sont démontrables, c'est-à-dire qu'on peut, et qu'on doit pouvoir démontrer d'eux pourquoi et comment ils sont, pourquoi et comment ils appellent d'autres principes qui les complètent, et qui, à leur tour, sont complétés par eux ; car, comme on le verra plus bas, la vraie connaissance est un cercle. Le vice de l'ancienne logique consiste précisément à ne pas avoir démontré les termes, qui sont ou les éléments des principes, ou les principes (1), et d'avoir ainsi habitué l'esprit à pren-

(1) On énonce en général les principes sous forme de proposition, comme par exemple, le *tout est plus grand que les parties*, ou de définition, comme par exemple, *la ligne droite est la ligne la plus courte entre deux points donnés.* Mais les principes énoncés sous cette forme peuvent être considérés comme des principes dérivés, en ce sens qu'ils présupposent la détermination des éléments dont ils se composent. Ainsi, avant de dire que le *tout est plus grand que les parties*, ou que *l'effet doit avoir une cause*, il faut déterminer la notion du *tout*, de la *grandeur*, des *parties*, de la *cause*, etc., ou, pour mieux dire, à mesure qu'on pose et qu'on détermine les notions, on

dre et à accoupler les termes à l'aventure, sans bien déterminer leur sens, leur valeur et leur fonction réels, à les placer les uns à côté des autres, on ne sait comment ni pourquoi, et à donner comme évident ce qui ne l'est nullement, ou qui, s'il l'est, l'est par d'autres raisons que celles auxquelles on attribue son évidence. C'est ainsi que la *cause*, la *finalité*, l'*infini*, l'*être*, le *tout*, l'*effet*, la *limite*, etc., sont combinés pour former des principes qu'on nous présente comme évidents et indémontrables. Nous avons vu ce que devient, lorsqu'on l'examine de près, l'évidence de l'un de ces principes, le principe de contradiction (§ VI), et la logique de Hégel est, pour ainsi dire, une démonstration continue de tout ce qu'il y a de faux et d'irrationnel dans cette manière d'envisager et de traiter les principes. Mais, pour compléter ces considérations, nous examinerons ici un autre de ces principes prétendus évidents, le principe de *causalité*.

Nous ferons d'abord remarquer, à ce sujet, qu'on se sert de la notion de *cause* de deux manières. En la joignant à l'infini, ou à Dieu, ou à la substance on forme les propositions : *L'Infini ou Dieu, ou la substance est cause ;* en la joignant à un autre terme, à l'*effet*, on forme la proposition : *Tout effet a une cause*. En rapprochant ces deux propositions, on pourrait demander comment une seule et même notion (1) peut se trouver unie à deux termes si différents,

développe des rapports qu'on peut exprimer sous forme de proposition ou de définition. Mais, comme on le verra dans la *Logique*, la proposition et la définition n'expriment qu'imparfaitement ces rapports. — Conf. sur ce point le *Théétète* où Platon montre que le *jugement* ne constitue pas la science ; et plus bas, ch. XII.

(1) C'est, en effet, la même notion qu'on joint aux deux termes, bien qu'on ajoute le mot *absolue* dans la première proposition, et qu'on dise *une*

tels que *Dieu* et *effet*. Mais dans cet accouplement, ou, pour mieux dire, cet amalgame de termes on n'y regarde pas de si près. L'essentiel est qu'on puisse former une proposition qu'on présentera comme évidente et incontestable, en se fondant, non sur la valeur et les rapports absolus des termes, mais sur l'opinion, ou sur des notions vagues, préconçues et admises sans examen. C'est ainsi, par exemple, qu'on en use avec l'*infini*, et qu'on nous dit que *Dieu est infini*, que l'*espace* et le *temps* sont *infinis*, que le *petit* et le *grand* sont *infinis*, que le *beau*, le *bien*, le *vrai* sont *infinis*, etc., sans nous apprendre, ni ce que c'est que l'infini, ni comment ces choses si diverses peuvent être infinies, ni si elles sont toutes infinies dans le même sens. Mais, pour en revenir au premier exemple, voyons si le principe de *causalité*, tel qu'on le formule et qu'on l'entend ordinairement, est aussi évident qu'on le prétend ; car il ne faut pas oublier que c'est là le seul point que nous avons à examiner ici. Et d'abord, comment devons-nous entendre ici ce principe ? Devons-nous le considérer comme un principe purement logique — en prenant ce mot dans le sens de la logique formelle — c'est-à-dire comme une forme, ou une règle subjective et relative de la pensée ? En ce cas, non-seulement nous n'avons pas un principe évident, mais nous

cause dans la seconde. Mais il est évident que la *causalité absolue* n'est autre chose que la notion de *cause* entendue dans le sens le plus général, ou, pour mieux dire, que c'est la *cause* dans sa notion ; et que, pour la seconde proposition, ce sont les imperfections et les habitudes du langage qui lui ont donné cette forme particulière et limitée. Car la vraie expression n'est pas *une* cause, mais *la* cause. Et ainsi l'expression : *l'effet appelle nécessairement la cause*, serait plus correcte, comme nous allons le montrer dans ce même chapitre.

n'avons pas de principe. C'est ce que nous avons déjà démontré. Par conséquent, pour lui donner la valeur et la nature d'un principe, il faut l'entendre dans un sens objectif, et le considérer comme un principe absolu de la pensée et des choses à la fois. Mais c'est ici que les difficultés et les obscurités commencent. De fait, lorsqu'on dit que *tout effet a une cause*, on ne veut point dire que *tel ou tel effet a telle ou telle cause*, car il n'y aurait point là de principe, mais bien que *l'effet est invariablement et nécessairement lié à la cause.* Maintenant, si *tout effet* n'est point *tel ou tel effet*, ni même l'*ensemble* des effets, et si *une cause* n'est pas *telle ou telle cause* contingente et finie, mais la *cause*, qu'est-ce que l'*effet*, et qu'est-ce que la *cause*, et quelle est la nature du lien qui les unit? Il y en a qui nous disent que par *effet* il faut entendre tout *phénomène qui commence.* Mais d'abord la notion d'effet n'entraîne pas nécessairement la notion du commencement, car on peut très-bien concevoir un effet qui n'ait point commencé, et qui soit coéternel à la cause. Le mouvement de la roue qu'une main ferait éternellement tourner serait éternel comme la main qui produit le mouvement. Et s'il est vrai qu'une cause n'est cause que par et dans son effet, une cause éternelle aura un effet également éternel (1). Ensuite, on ne remarque pas

(1) Il y en a qui donnent comme un principe évident, ou comme un axiome que *tout effet a nécessairement une cause,* mais qui ne veulent point admettre la réciproque, à savoir, que *toute cause a nécessairement un effet.* Et cependant, s'il y a un rapport absolu entre l'effet et la cause, on ne voit pas trop pourquoi il n'y aurait pas un rapport absolu entre la cause et l'effet. Et il semble que lorsqu'on admet que l'effet n'est effet qu'autant qu'il a une cause, on devrait également admettre qu'une cause n'est cause qu'autant qu'elle a un effet. Et l'on se confirmerait dans cette opinion si l'on réfléchissait qu'une cause qui produit vaut mieux qu'une cause qui ne produit point; et qu'une

qu'en introduisant dans la loi des éléments empruntés à la perception sensible, et en interposant entre l'*effet* et la *cause* les rapports de temps, et peut-être l'acte de la création, qu'on se représente aussi sous une forme matérielle et sensible, non-seulement on fausse la loi, mais on l'annule. Car si le rapport de l'*effet* et de la *cause* n'est pas un rapport éternel, nécessaire, absolu et indépendant de tout rapport de succession et de temps, ce rapport a eu un commencement, il est contingent et relatif, et par suite ce qu'on appelle loi de *causalité* cesse d'être une véritable loi. On voit donc que ce principe, tel que nous le livre l'ancienne logique, ou l'ancienne métaphysique, — car on ne sait trop à laquelle de ces deux sciences il faut l'attribuer, — n'est pas aussi évident qu'on nous le dit, et qu'il n'est évident que

cause à l'état virtuel, ou une cause *qui peut* agir, mais qui n'agit point, est une cause imparfaite, ou, pour parler avec plus de précision, n'est point une cause. On admet bien cette vérité d'une manière vague et accidentellement, lorsqu'on dit, par exemple, que l'intelligence en acte, ou l'intelligence qui connaît vaut mieux que l'intelligence qui *peut* connaître, mais qui ne connaît point, ou qui ne veut point connaître; ou qu'une société où règnent le travail et l'activité vaut mieux qu'une société oisive et paresseuse; mais si l'on énonce ce principe dans sa véritable forme, c'est-à-dire dans sa forme abstraite et absolue on ne voudra point l'admettre. Et les raisons qu'on donne pour justifier ce refus ne sont pas des raisons directes et tirées de la nature même de la chose en question, mais des raisons indirectes, étrangères à la question et fondées sur des opinions préconçues, ou qui ont elles-mêmes besoin d'être démontrées. Ainsi on dira, par exemple, que si la cause devait nécessairement produire son effet, Dieu aurait dû nécessairement créer le monde, ce qui annulerait la liberté divine. Mais cela suppose que la science doit admettre comme démontré que Dieu a créé le monde, et qu'il l'a créé, comme on dit, *ex nihilo*, ou que la liberté divine est la liberté humaine, et qu'elle agit arbitrairement, tantôt conformément, et tantôt contrairement à la loi. Cela suppose aussi qu'en Dieu la causalité n'est qu'accidentelle, et qu'en lui la virtualité vaut mieux que l'acte. Mais la science ne doit point admettre cette façon arbitraire et irrationnelle de traiter les questions. Conf. plus bas, ch. XII.

par suite de ce procédé commode et assez généralement suivi, qui consiste à dissimuler les difficultés au lieu de les aborder et de les résoudre. Et ces difficultés deviendraient bien plus visibles et bien plus nombreuses encore, si nous examinions ce principe dans ses rapports avec d'autres principes, avec l'*être*, la *substance*, la *finalité*, la *force*, le *bien*, etc., rapports que la science doit déterminer, et sans lesquels on ne peut se former une notion juste et vraie ni des parties, ni du tout, ni de chaque principe séparément, ni des principes dans leur ensemble.

CHAPITRE XI.

LA FORME EST ESSENTIELLEMENT SYSTÉMATIQUE.

Nous disons donc qu'il y a une logique absolue, laquelle démontre d'après une méthode absolue, c'est-à-dire d'après une méthode fondée sur la nature même des choses. Il est à peine besoin d'ajouter que par choses nous entendons les choses éternelles et absolues, c'est-à-dire les principes. Or, les principes sont conçus à l'aide des idées, et ils ne sont que des idées. C'est là un point que nous avons longuement examiné et établi ailleurs, et sur lequel nous ne pouvons, ni ne devons revenir (1). Car la logique, qui est la science spéculative par excellence, suppose que la pensée a franchi les degrés inférieurs de la connaissance, où l'idée est encore enveloppée dans l'élément sensible — dans les symboles, les images, le langage, le sentiment — et

(1) Voy. notre *Introd. à la Philos. de Hégel*, ch. II, IV et VI; nos *Introductions à la Philosophie de la Nature*, vol. Ier, et *à la Philosophie de l'Esprit*, vol. Ier. Ici nous ne reviendrons sur la question des idées, qu'autant que cela sera nécessaire pour bien fixer le point de vue et la portée de la logique hégélienne.

qu'elle a atteint ce degré, où l'idée lui apparaît comme l'être le plus réel, et comme principe de toute réalité, où elle reconnaît l'idée comme une pensée, et où l'idée trouve à son tour, dans la pensée son existence la plus haute et la plus réelle (1).

Or, s'il est vrai que les idées constituent l'essence des choses, la méthode absolue sera la méthode qui connaît selon les idées, et si la méthode est la forme, la méthode sera la forme même des idées. Mais la forme est un élément essentiel de l'être dont elle est la forme, et elle lui est aussi essentielle que sa matière. Un corps cesse d'être un corps dès qu'il perd sa forme, et une armée cesse d'être une armée dès qu'elle se désorganise, c'est-à-dire encore dès qu'elle perd sa forme. Une force ne peut être, ni agir que suivant une forme déterminée, et l'âme et la pensée elle-même ne peuvent être, ni exercer leur activité que suivant des formes fixes et invariables. La forme apparaît d'abord comme la limite d'un être, comme la limite qui sépare un être de tous les autres, et au dedans de laquelle cet être vit et se développe. Mais ce n'est là qu'un seul côté de la forme. La forme peut bien être considérée, il est vrai, comme une limite, mais comme une limite qui appelle un autre être, et qui met l'être limité en rapport avec lui. La forme du corps est bien sa limite, mais une limite ainsi constituée qu'en elle viennent coïncider d'autres êtres, les êtres organiques et inorganiques, l'air, la lumière, les plantes, etc. De même, la forme d'une planète est sa limite, limite qui détermine son poids, sa densité, sa révolution, etc.,

(1) Voy. plus bas, ch. XII et XIII.

mais c'est une limite où elle attire et est attirée, où elle gravite sur une autre planète, et où celle-ci gravite sur elle, à son tour. Il en est de même, et à plus forte raison, des idées, s'il est vrai que la forme des choses n'est qu'une image et une manifestation imparfaite de la forme éternelle et immuable des idées. Par conséquent, la *forme* constitue dans l'idée sa limite et son rapport, elle fait qu'une idée est ce qu'elle est, et qu'elle est autre qu'elle n'est, qu'elle est elle-même et autre qu'elle-même, et qu'elle n'est elle-même qu'en étant autre qu'elle-même. C'est ainsi, par exemple, que la *cause* n'est cause que par son activité, laquelle constitue sa manière d'être, ou sa forme, mais une forme qui appelle nécessairement un terme autre qu'elle-même, c'est-à-dire l'*effet*. De même, la *substance* n'est telle que parce qu'elle est le suppôt des *modes* et des *accidents*, et supporter les modes et les accidents constitue sa manière d'être et sa forme essentielle. Ou bien encore, le *tout* a une limite qui le distingue des *parties*, et qui le fait tel, mais il contient les parties, et sans les parties il ne serait point le tout.

Ainsi la logique apparaît d'abord comme la science de la méthode, ou de la forme absolue des idées, forme qui est ainsi constituée qu'une idée est par elle ce qu'elle est, et qu'elle est mise en même temps en rapport avec une autre idée, ou, si l'on veut, qu'une idée est à la fois elle-même et passe dans une autre idée. Nous verrons plus tard comment et dans quel sens ce qui n'apparaît que comme une forme a aussi une matière et un contenu. Ici nous devons entrer plus avant dans la considération de la méthode.

Et d'abord la méthode absolue est essentiellement systé-

matique (1). La forme systématique est l'élément le plus intime de la pensée, comme elle est aussi l'élément le plus intime des choses. Chaque être est un système partiel, et l'univers est un système, et rien ne saurait être, ni être rationnellement conçu qui n'est pas un système. L'ordre, la proportion, l'harmonie que nous admirons dans l'univers n'est que l'arrangement systématique de ses parties, et la vive jouissance que nous éprouvons en découvrant un nouveau rapport, ou en suivant l'enchaînement des choses, n'a d'autre source que la satisfaction de ce besoin intime de l'intelligence. C'est qu'en effet connaître, et connaître systématiquement sont, strictement parlant, une seule et même chose. Là où il n'y a pas de système, il n'y a pas non plus de connaissance, ou il n'y a qu'une connaissance isolée, fragmentaire, exclusive et accidentelle, une connaissance qui, par là même qu'elle ne prend les êtres qu'à l'aventure, ou tels que nous les offrent l'expérience et l'analyse appliquée à l'expérience, mutile les êtres, ou confond leurs limites, ou unit ce qui est séparé, et sépare ce qui est uni, ou admet sans explication ce qui a besoin d'être expliqué, en se fondant sur l'opinion, sur une aperception vague et superficielle de la chose, ou même sur le mot (2). On se repré-

(1) Voy. aussi sur ce point notre *Introd. à la Philos. de l'Esprit*, vol. I.

(2) C'est peut-être la psychologie qui nous offre l'exemple le plus frappant de cette absence de méthode. Ce qu'on appelle méthode psychologique n'a de la méthode que le nom, car elle n'est bien souvent qu'une analyse superficielle, arbitraire et faite au hasard, et qui, comme toute analyse, ne nous livre pas l'être vivant, mais l'être mort. On nous dit, il est vrai, qu'après avoir décomposé il faut recomposer. Mais s'il y a recomposition, une recomposition faite avec de tels éléments ne peut être qu'un assemblage, ou une juxtaposition artificielle et extérieure, et non une vraie synthèse. C'est la recomposition de l'anatomiste qui rassemble les membres de l'être

sente ordinairement un système comme un tout qui a un commencement, un milieu et une fin, et dont les parties sont unies par des rapports intimes et indissolubles. C'est bien là, en effet, la notion qu'on doit se former d'un système. Mais ainsi énoncée cette notion est vague et indéterminée, car l'essentiel est de déterminer la nature des éléments qui composent ce tout, et comment ces éléments se forment, se développent et se combinent.

organique qu'il a mis en pièces. C'est ainsi, par exemple, qu'on commence par isoler l'âme, en la séparant non-seulement de la nature et de l'univers, mais même du corps, et qu'après avoir circonscrit l'âme dans ces limites artificielles, on invente une faculté qu'on appelle *sens interne*, à l'aide de laquelle, à ce que l'on prétend, on aperçoit tous les faits du monde intérieur. Mais comme l'âme est aussi en rapport avec le monde extérieur, et que ce monde extérieur c'est toujours l'âme qui l'aperçoit, on est bien obligé d'avoir recours à une autre faculté qu'on appelle *sens externe*. Or, en supposant même que cette distinction soit fondée, nous voyons bien le *sens externe* et le *sens interne* placés l'un à côté de l'autre, comme nous voyons deux objets matériels juxtaposés, mais nous ne voyons ni comment, ni pourquoi ils sont ainsi juxtaposés, ni quel est leur rapport, ni quelle est leur différence, ni si réellement il y a un sens externe et un sens interne. On se comporte de la même manière vis-à-vis des autres facultés et des autres états ou degrés de l'esprit. Nous voulons dire qu'on les isole, et qu'on les laisse dans leur état d'isolement, ou que si on les rapproche, on les place les uns à côté des autres d'une façon arbitraire, et sans suivre aucune règle, aucune méthode fixe et vraiment rationnelle. Ainsi, on voit bien la sensibilité à côté de l'entendement, l'entendement à côté de la volonté, ou à côté de la raison, etc., mais on ne voit pas le *comment* et le *pourquoi* de ces facultés, on ne voit pas comment et pourquoi elles se produisent et sont ainsi placées, on ne voit, en d'autres termes, ni la nécessité interne qui fait que l'esprit passe d'une faculté à une autre faculté, d'un état à un autre état, de la morale à la politique, de la politique à l'art, de l'art à la religion, etc., ni l'unité, ni le but suprême de ce mouvement. Cela fait qu'on a des fragments de l'esprit, mais qu'on n'a pas l'esprit; on a un moi qui veut, un moi qui sent, un moi qui pense, un moi politique, un moi religieux, mais on n'a pas le moi dans l'unité de son essence et de son idée. Parmi les analystes modernes, Kant est peut-être celui qui fournit l'exemple le plus frappant de cette analyse arbitraire et irrationnelle qui brise sans recomposer. Entre ses mains, l'esprit n'est plus qu'un agrégat, qu'une œuvre de marqueterie composée de

Et d'abord il est évident qu'un seul et même élément (l'*être abstrait*, la *cause* ou la *force abstraite*) (1), qu'on le pose une fois, ou qu'on le répète indéfiniment, ne saurait constituer un système, car en répétant indéfiniment l'*être*, ou la *cause* abstraite et sans différence, c'est toujours le même terme que l'on pose, et il n'y a là qu'une différence purement nominale, ou, pour mieux dire, il n'y a pas de différence. Il faut donc qu'à ce premier élément vienne s'en ajouter un second, et un second qui se distingue du premier. Or, ce second élément, par cela même qu'il est autre que le premier, introduit dans le système une différence et une opposition, et comme une tendance à briser son unité (2). C'est là ce qui appelle un troisième élément,

pièces rapportées, si nous pouvons ainsi nous exprimer ; car non-seulement il sépare complétement la sensibilité de l'entendement, et l'entendement de la raison, mais dans la sphère de la raison, il partage la raison en deux, et il distingue, ou, pour mieux dire, il invente une raison *pratique* et une raison *théorique*, lesquelles deux raisons, il faut bien le noter, ne diffèrent pas en degrés, ou par le mode de leur activité, mais par nature. Et dans la sphère des idées, il partage également les idées en deux, en idées proprement dites et en catégories, lesquelles diffèrent aussi par nature ; de sorte que, suivant Kant, il y aurait dans l'esprit autant d'esprits, et autant de natures différentes qu'il y a de facultés et de modes d'activité. Cf. Hégel, *Philosophie de l'Esprit*, et notre *Introd. à la Philos. de Hégel*, ch. III, § 1, et ch. VI.

(1) Les mots *abstrait* et *concret* doivent être ici entendus dans le sens d'*incomplet* et de *complet*. Un être est d'autant plus concret qu'il contient plus de propriétés et de rapports, et une science est d'autant plus concrète qu'elle embrasse elle aussi plus de propriétés et de rapports. L'*être pur* et sans différence, la *cause* qui ne cause point, la *force* qui n'agit ni ne se manifeste sont des principes abstraits, c'est-à-dire, moins concrets que l'*être* avec des différences, que la cause qui produit, etc. De même, la matière qui n'est que matière pure est moins concrète que la matière telle qu'elle existe dans son état mécanique, et plus encore dans l'organisme et la vie. Cf. plus bas, ch. XII.

(2) Il faut entendre les termes opposition et contradiction dans le sens le plus étendu. Là où il y a pluralité, différence et division, là il y a opposition. Quant à la signification propre et spéciale de ces termes, on la trouvera déterminée dans la logique de Hégel.

qui est ainsi constitué qu'en lui les deux premiers éléments se trouvent unis et conciliés.

Considérés au point de vue de la *forme*, ces trois éléments achèvent le système. Nous voulons dire qu'il faut trois éléments, ni plus ni moins, pour constituer un système, que là où il y a trois éléments ainsi constitués et liés par ce rapport il y a système, et que là où il n'y a pas trois éléments placés dans ces mêmes conditions il n'y a pas de système. Et, en effet, ni l'*être* sans le *non-être*, ni la *cause* sans l'*effet*, ni la *substance* sans les *accidents*, ni l'*attraction* sans la *répulsion*, ni l'*unité* sans la *pluralité*, ni l'*action* sans la *réaction*, ni le *soleil* sans les *planètes*, ni les *gouvernants* sans les *gouvernés*, etc., ni réciproquement le *non-être* sans l'*être*, ni l'*effet* sans la *cause*, etc., ne sauraient former un système. Mais il n'y aurait pas non plus de système si l'opposition des termes était maintenue; car l'un d'eux n'étant pas l'autre, et étant absolument séparé ou différent de l'autre, il ne saurait y avoir de rapport entre eux, et partant il n'y aurait point de système. Il faut donc un troisième terme, lequel ne peut être un *terme quelconque*, mais un terme qui est en rapport avec les deux premiers, et qui, par là qu'il est en rapport avec eux, les contient tous les deux, mais qui étant le troisième terme se distingue en même temps de chacun d'eux, et qui enfin, bien qu'il les contienne tous les deux et qu'il se distingue de chacun d'eux, ne saurait être sans eux.

Maintenant le premier terme, par cela même que c'est un terme abstrait et immédiat, appelle le second terme, qui amène la médiation et la contradiction, et le second terme, par cela même qu'il sort du premier, présuppose le pre-

mier, et tout en lui étant opposé il est virtuellement en rapport avec lui. Et, en effet, lorsqu'on dit qu'un terme est opposé à un autre terme, on ne veut point dire qu'il est opposé à un terme quelconque, mais à un terme correspondant, ou à un terme qui est compris dans la même circonscription que lui (1). Ainsi la *haine* n'est pas opposée à l'*air*, et *plusieurs* n'est pas opposé au *soleil*, mais la *haine* est opposée à l'*amour*, et *plusieurs* est opposé à l'*un*. Par conséquent, l'*amour* et la *haine*, l'*un* et *plusieurs* ne sont pas opposés parce qu'ils n'ont rien de commun, mais ils sont tout au contraire opposés parce qu'ils tombent tous deux dans la limite d'un seul et même principe, d'une seule et même notion, l'*âme* ou la *passion*, et la *quantité*, par exemple ; et c'est cette notion qui, pour ainsi dire, indiquée, et existant virtuellement et *en soi* dans chacun d'eux, est posée, et existe *pour soi* dans le troisième terme. D'où il suit que le premier terme, tout en étant autre que le second, contient le second, et est le second ; que le second terme, tout en étant autre que le premier, contient le premier, et est le premier ; que le premier et le second, tout en étant autres que le troisième, contiennent le troisième, et sont le troisième ; et enfin que celui-ci, tout en étant autre que le premier et le second, les contient tous les deux, et est tous les deux (2). Mais dire qu'un terme diffère d'un autre,

(1) *Les extrêmes se touchent*, est l'expression spontanée et irréfléchie de la dialectique absolue.

(2) Il faut se garder ici, comme en général lorsqu'il s'agit de rapports logiques absolus, d'attacher au mot *contenir* le sens qu'on y attache ordinairement, sens qui a sa source dans la représentation sensible, ou dans les habitudes que crée en nous l'ancienne logique. Car il ne s'agit point ici d'une contenance physique, ni d'une contenance quantitative, mais d'une

et qu'il est cet autre tout à la fois, c'est dire qu'il le nie et qu'il l'affirme, et qu'il est aussi nié et affirmé par lui. Et ainsi, le premier terme nie et affirme le second, et le second nie et affirme le premier, et le troisième, à son tour, nie et affirme les deux premiers, et il est nié e affirmé par eux. Cependant, l'affirmation et la négation du troisième terme, par là même que le troisième terme concilie les deux premiers, et qu'il les concilie en les dépassant, et en amenant une nouvelle détermination, sont marquées

contenance transcendante et fondée sur l'essence même des termes. Un principe ne contient pas un autre principe comme un vase contient l'eau, ou comme le grand contient le petit. Un principe contient un autre principe en ce sens que l'un appelle nécessairement l'autre, que l'un étant donné, l'autre est donné aussi, et que l'un ne saurait être sans l'autre. Introduire des rapports quantitatifs entre l'*être* et le *non-être*, entre le *sujet* et l'*objet*, entre l'*attraction* et la *répulsion*, entre l'*âme* et le *corps*, entre la *possibilité* et la *nécessité*, entre *Dieu* et le *monde*, etc., et chercher à expliquer ces rapports par une sorte de calcul, par le grand et le petit, ou par le calcul des probabilités, c'est fausser le véritable rapport de ces termes, et s'en interdire la connaissance. Sans doute, la quantité a son rôle et son importance dans la constitution des choses, et l'on pourra dire que le troisième terme ne concilie les deux premiers que parce qu'il est le troisième, et qu'il contient les deux premiers comme le nombre trois contient l'unité. Mais, quelle que soit l'importance des rapports quantitatifs, toujours est-il qu'ils ne sont que des rapports subordonnés, c'est-à-dire, qu'au-dessus de ces rapports il y a des rapports idéaux, des rapports qui sont fondés sur l'idée même des choses, et qui déterminent les rapports quantitatifs eux-mêmes. L'être ne contient pas le non-être, et le non-être ne contient pas l'être, parce que l'un est plus grand ou plus petit que l'autre, mais parce qu'ils sont ainsi constitués que l'un ne peut exister sans l'autre. Et en supposant même que l'être fût = 10 et le non-être = 5, on n'aurait là qu'un rapport secondaire, dépendant de la nécessité absolue de leur coexistence. Et le troisième terme qui les contient, que ce soit le *devenir*, ou un autre terme quelconque, ne les contient pas non plus parce qu'il est le troisième, ou parce qu'il est plus grand qu'eux, puisqu'au fond il n'est pas plus grand qu'eux suivant la quantité. Car il n'est le troisième que par eux, et, par conséquent, sans eux il ne serait qu'un tiers du tout, ou une unité comme chacun d'eux. Il les contient donc, parce que telle est sa qualité ou son essence, et indépen-

d'un caractère particulier. Sa négation n'est pas la négation première et immédiate, mais la négation médiate, ou la négation de la négation, laquelle est aussi, et par là même, son affirmation. Et, en effet, les deux premiers termes posent la première négation, et le troisième terme nie cette négation, car il nie que le vrai soit dans leur différence et dans leur opposition, et c'est en les niant qu'il les concilie et les affirme. C'est ainsi que le *devenir* nie et affirme l'*être* et le *non-être*, et la *mesure* nie et affirme la *qualité* et la

damment de tout rapport de quantité. Et dans la sphère des forces mécaniques elles-mêmes, où les rapports de quantité jouent le plus grand rôle, il y a des rapports qui leur sont supérieurs, et dont ils dépendent. Une force n'est pas telle force, parce qu'elle agit avec tel degré d'intensité, mais elle agit avec tel degré d'intensité, parce qu'elle est telle force. Déterminer la proportion suivant laquelle les corps s'attirent et se repoussent, c'est bien déterminer une loi, mais ce n'est pas déterminer leur rapport absolu; nous voulons dire que ce n'est pas déterminer comment ou pourquoi l'attraction et la répulsion existent, ni comment l'attraction appelle la répulsion, et la répulsion l'attraction. Ce rapport absolu, c'est leur forme absolue (Voy. *Logique*, Ire partie), leur forme invariable et éternelle qui détermine les rapports quantitatifs dans lesquels peuvent entrer l'attraction et la répulsion. Nous disons *leur forme*, mais il serait plus exact de dire leur *idée*, car la forme n'est qu'un élément de l'idée. Ainsi, l'idée du corps détermine les rapports quantitatifs qui entrent dans la composition des corps, comme l'idée de la lumière détermine les rapports quantitatifs des rayons lumineux. En d'autres termes, il y a dans les choses des rapports quantitatifs, mais il y a aussi des rapports qualitatifs, et plus encore des rapports fondés sur l'idée même de la chose, qui dominent et déterminent tous les autres. Déjà le rapport de la qualité et de la quantité n'est plus ni la qualité, ni la quantité, ainsi qu'on le verra dans la *Logique* (Ire partie); et plus l'on s'élève vers la sphère de la vie, de l'âme et de la pensée, et moins ces rapports ont d'importance. Les rapports de l'âme et du corps, de la liberté et de la loi, de la cause et de l'effet, de la substance et des accidents, de Dieu et du monde, de la pensée et des choses pensées sont des rapports qui ont un tout autre fondement que la quantité et la qualité. « La quantité, dit Hégel (§ 99), est un degré de l'Idée, et comme telle elle joue un rôle, d'abord comme catégorie logique, et ensuite dans le monde objectif, dans le monde de la nature et dans le monde de l'esprit. Mais il est aisé de voir que les détermina-

quantité. Le *centre* peut être considéré comme une négation de la négation des forces opposées dont il est le centre. L'acte de la vision est un milieu entre la lumière et l'ombre ; la température est un milieu entre le chaud et le froid, comme la modération, la vertu et le gouvernement sont des milieux entre des passions, des opinions et des tendances extrêmes, comme enfin toute harmonie, tout système et l'univers lui-même supposent un milieu, ou un moyen terme, qui nie et affirme les forces et les êtres divers, exclusifs et opposés dont ils se composent (1). S'il en est

tions de la grandeur n'ont pas la même importance dans ces deux sphères de l'Idée. Dans la nature où l'Idée apparaît autre qu'elle-même, et comme extérieure à elle-même, la quantité a une plus grande importance que dans le monde de l'esprit, ce monde de la vie intérieure et libre (*Freier Innerlichkeit*). Nous considérons, il est vrai, le contenu de l'esprit sous le point de vue de la quantité, mais il est clair que lorsque nous considérons Dieu comme trinité, le nombre trois est loin d'avoir ici la même importance que dans les trois dimensions de l'espace, par exemple, ou dans les trois côtés d'un triangle, dont la détermination essentielle est d'être une surface déterminée par trois côtés. Dans les limites de la nature elle-même, les déterminations de la quantité n'ont pas la même importance. Elles en ont une plus grande dans la nature inorganique que dans la nature organique, et dans les limites de la nature inorganique, elles en ont une moindre dans la chimie et la physique proprement dite que dans la mécanique, où l'on ne peut avancer d'un pas sans le secours des mathématiques, ce qui a fait donner aux mathématiques le nom de sciences exactes par excellence, et a amené, comme je l'ai fait remarquer plus haut, l'accord du point de vue matérialiste et du point de vue exclusivement mathématique. Cette habitude de ramener toute différence et toute détermination à des rapports quantitatifs, et de poser en principe que c'est là le fondement de toute connaissance exacte, est l'un des préjugés qui font le plus obstacle à la vraie connaissance des choses. On peut dire, par exemple, que l'esprit est *plus* que la nature, que l'animal est *plus* que la plante ; mais l'on saura fort peu de la nature de ces choses si, au lieu de saisir leurs déterminations propres et distinctives, on s'en tient au *plus* et au *moins*. » Cf. plus bas, ch. XII.

(1) La vraie unité, l'unité concrète, est l'unité qui contient la multiplicité, et l'identité concrète est l'identité qui contient la différence ; en d'autres termes, l'unité et l'identité concrètes sont des négations de négations. —

ainsi, et si les trois termes sont ainsi constitués qu'ils sont à la fois semblables et dissemblables, identiques et différents, unis et séparés, les trois termes existent de deux manières. En tant que dissemblables et différents, ils constituent un degré, une sphère distincte, ou, pour me servir de l'expression hégélienne, un moment abstrait de l'idée ; en tant que semblables et identiques, ils constituent une seule et même sphère, ou le moment concret de l'idée, et, partant, des choses.

D'où il suit qu'ils se répètent deux fois, et qu'en se répétant deux fois, ils ne sont pas la première fois, et en tant que différents, ce qu'ils sont la seconde fois, et en tant qu'i-

C'est une erreur que de confondre l'unité concrète avec l'*un* numérique, qui n'est qu'un élément abstrait de la quantité (voy. *Logique,* Ire partie). L'unité de l'âme, de la pensée, de l'univers, n'est pas l'*un* quantitatif, mais c'est une unité d'essence, l'unité de leur idée. La pensée est une dans les différentes pensées, et les différentes pensées trouvent en elle leur unité. De même, l'âme est une dans ses différentes facultés, et dans ses différentes opérations, et ces facultés et ces opérations trouvent aussi en elle leur unité. On pourrait même considérer l'unité de l'âme et de la pensée comme un rapport, en ce sens que l'âme et la pensée forment le rapport de différentes pensées, facultés, etc. Dans les limites de la quantité elle-même, l'*un* n'est pas l'unité ; car 10, par exemple, est l'*unité* de 2 fois 5 ou d'1+1+1..... Et que l'unité sans multiplicité, ou l'*un,* ne soit pas la vraie unité, c'est ce qu'admettent les mathématiciens eux-mêmes, puisqu'ils cherchent le principe du nombre et de la grandeur non dans l'*un*, mais dans la *limite* (c'est là une des formes sous lesquelles Newton a exprimé le principe du calcul de l'infini), laquelle n'est ni une somme, ni un rapport de parties déterminées, mais la limite des sommes et des rapports. Ce n'est pas non plus une limite fixe et indivisible, mais c'est plutôt une série de limites, et de limites divisibles qui s'évanouissent. Ces limites, Newton les a considérées aussi comme des grandeurs *génératrices*, pour les distinguer des grandeurs engendrées (*genita*), tels que les produits, les quotients, les racines, les carrés, etc. Or, cela implique un rapport, et un rapport qui est une négation de la négation ; car la limite, qu'elle soit invariable ou variable, qu'elle *soit* ou qu'elle *devienne*, suppose l'être limitant, et l'être limité, leur négation réciproque, et la négation de la négation dans la limite où ils coïncident. — De même,

dentiques (1), et, par conséquent, par cela même qu'ils ne sont pas la seconde fois ce qu'ils sont la première, en se répétant, ils se combinent, et en se combinant ils se transforment. Et ainsi, l'*être* est d'abord l'*être*, et le *non-être* est le *non-être*, et puis l'*être* est le *non-être*, et le *non-être* est l'*être* dans le *devenir*. Et l'*être* et le *non-être* ne sont pas en eux-mêmes, et en tant que différents ce qu'ils sont dans leur rapport, et en tant qu'identiques dans le *devenir*. De même, la *cause* est, d'abord, la *cause*, et l'*effet* est l'*effet*, et puis, la *cause* est l'*effet*, et l'*effet* est la *cause* dans leur *action*

la grandeur génératrice est le principe et le rapport des quantités engendrées, différentes et opposées. — Quant à l'identité, on dit généralement qu'une chose est identique à elle-même, ou à autre chose. Mais lorsqu'on dit qu'une chose est identique à elle-même, si l'on entend par là qu'il n'y a pas de différence en elle, on n'aura qu'une tautologie ou un jeu de mots. Car, relativement à une chose qui ne contient point de différence, on ne peut dire, ni qu'elle est identique, ni qu'elle n'est pas identique, mais seulement qu'elle est. Ainsi, une chose n'est identique avec elle-même qu'autant qu'elle contient une différence. C'est en ce sens que l'âme est identique avec elle-même, ou qu'un principe est identique avec lui-même.— L'âme est identique avec elle-même, non-seulement parce qu'elle contient des différences, mais parce qu'elle est l'unité de ces différences, ou parce que ces différences trouvent en elle leur principe commun. De même, en disant qu'une chose est identique à une autre, on ne veut pas dire qu'elle est identique avec celle-ci de tous points ; car il n'y aurait là en réalité qu'une seule et même chose. Ce qu'on veut donc dire, et ce qu'on doit entendre, c'est qu'une chose qui diffère d'une autre par un côté est, par un autre côté, semblable à elle. Et c'est ici aussi cet élément, ce principe commun qui les unit, et qui les unit en niant leur différence.

(1) Je dis que les termes ne se répètent que deux fois, parce qu'ici nous ne considérons que la forme absolue suivant laquelle les termes, ou les éléments d'un système se combinent. Mais si nous considérions le système en son entier, et dans l'ensemble des éléments qui le composent, nous devrions dire que chaque terme se répète autant de fois qu'il a de rapports. Du reste, des trois termes, il n'y a, à proprement parler, que le premier et le second qui se répètent deux fois ; car ils sont une fois comme différents et séparés, et une fois comme identiques et unis dans le troisième.

réciproque (1); et la cause et l'effet ne sont pas, en tant que distincts, ce qu'ils sont dans leur rapport. Ou bien, la lumière et l'ombre sont autres en tant que lumière pure et ombre pure, et en tant que lumière troublée par l'ombre, ou ombre éclairée par la lumière, ou, si l'on veut, en tant que lumière et ombre dans leur rapport. D'où l'on voit aussi que ces termes ne se combinent et ne se transforment qu'autant qu'ils se limitent et qu'ils s'opposent, et que c'est en s'opposant et en se transformant qu'ils se complètent, et qu'ils passent de l'état abstrait à l'état concret, d'un état d'imperfection à un état de plus en plus parfait. Et ainsi tout système est un cercle où le commencement se continue dans le milieu, et le milieu se continue dans la fin, où la fin est la fin du commencement, et le commencement est le commencement de la fin, et où à chaque point on retrouve comme concentrés et transformés tous les points précédents, et comme indiqués et à l'état d'ébauche tous les points qui suivent. Ici l'analyse et la synthèse sont inséparables, car on n'analyse que pour synthétiser, et en synthétisant on ne réunit pas des éléments pris au hasard et étrangers à la chose, mais les éléments que l'analyse elle-même a trouvés et déterminés, ou, pour mieux dire, l'analyse et la synthèse se font et se développent avec eux. C'est ainsi, par exemple, que dans l'organisme on retrouve concentrés, et comme élevés à une plus haute puissance, tous les degrés inférieurs de la nature, — ses rapports mécaniques, physiques et chimiques, — et qu'à son tour l'organisme se retrouve dans la vie, la vie dans l'âme, et l'âme dans la pensée.

(1) Voy. *Logique*, 155.

Si telle est la méthode, ou la forme absolue des choses, telle sera aussi la méthode, ou la forme absolue de la connaissance. Et, en effet, connaître ce n'est pas connaître le premier terme sans le second, ou le second sans le premier, ou le premier et le second sans le troisième, ou bien le troisième sans le premier et le second ; mais c'est connaître les trois termes, et les connaître dans leur différence et dans leur unité, ou, si l'on veut, c'est poser les trois termes, et, en les posant, montrer et, pour ainsi dire, faire toucher du doigt comment et pourquoi ces trois termes sont ainsi posés et ainsi constitués, comment et pourquoi en se posant ils s'opposent, et en s'opposant ils se concilient. On pourrait appeler cette méthode méthode syllogistique. Mais c'est une syllogistique d'une tout autre nature que l'ancienne syllogistique, et qui n'a de commun avec elle que la triplicité des termes dont elle se compose. Ou bien, on pourrait l'appeler une déduction. Mais c'est aussi une déduction qui diffère de l'ancienne déduction par les termes que l'on déduit, aussi bien que par le mode dont on les déduit. C'est ce que nous avons déjà fait observer, et c'est ce qui deviendra plus évident encore en examinant l'autre côté de la question, c'est-à-dire le *contenu* de la logique.

CHAPITRE XII.

LA LOGIQUE A UN CONTENU ABSOLU.

La logique absolue ne saurait être exclusivement la science de la *forme* absolue ; car, par cela même qu'elle est la science de la forme absolue, elle doit avoir un contenu, et un contenu adéquat à la forme, c'est-à-dire absolu comme elle. Et, en effet, dans l'absolu, la forme et le contenu sont inséparables. L'une étant donnée, l'autre l'est aussi, et la suppression ou le changement de l'une entraînerait la suppression ou le changement de l'autre. Un principe n'est absolu qu'à cette condition, c'est-à-dire à la condition d'être, et d'être d'une façon déterminée, et de ne pouvoir être autrement qu'il n'est, de telle sorte qu'en lui son être et sa manière d'être ne font qu'un, et qu'on peut dire de lui, qu'il est parce qu'il ne peut être autrement qu'il n'est, et qu'il ne serait pas s'il pouvait être autrement qu'il n'est. Et c'est là ce qu'il faut entendre lorsqu'on dit que *Dieu est ;* car en Dieu l'absolue nécessité enveloppe le contenu aussi bien que la forme, ou, si l'on

veut, la substance aussi bien que les attributs et leurs rapports. En d'autres termes, Dieu n'est ni ne peut être de telle ou telle autre façon, mais il est nécessairement ce qu'il est et tel qu'il est, et s'il était ou pouvait être autrement qu'il n'est, il ne serait pas. S'il y a donc une logique absolue, c'est qu'en elle la forme et le contenu sont indivisibles, et qu'ils sont indivisibles sous le double rapport de la connaissance et de l'être, de la pensée et de son objet. Or, le *contenu* de la logique c'est l'*idée* et sa *forme*, c'est la forme même de l'idée. C'est ce que nous avons déjà fait remarquer, et c'est ce qu'il s'agit de déterminer ici avec plus de précision.

Il y a deux points que nous devons élucider. Nous devons d'abord montrer que les idées ont un contenu, et que ce contenu est inséparable de leur forme, et indiquer ensuite, d'une manière générale, quelles sont les idées qui constituent l'objet spécial de la logique (1).

Et d'abord, nous devons rappeler que le contenu des idées ne peut être qu'un contenu adéquat et conforme à leur nature, c'est-à-dire un contenu purement intelligible. C'est parce qu'on ne se pénètre pas assez de cette vérité, et que par suite d'une éducation philosophique insuffisante, on ne s'élève pas aux véritables principes des choses, qu'on refuse une existence réelle et un contenu réel aux idées, et qu'on se les représente ou comme des êtres négatifs, ou comme de simples formes subjectives de la pensée, ou tout

(1) Nous disons *d'une manière générale*, car l'objet et les limites de la logique ne peuvent être déterminés d'une façon précise et spéciale hors de la logique elle-même. Cf. sur ce point notre *Introd. à la Philos. de Hégel*, ch. V, § I.

au plus comme des possibilités. Ce qu'il y a au fond de tous ces points de vue, c'est l'opinion sensualiste pour qui l'être et la représentation sensibles sont le critérium du vrai, et la pierre de touche de toute réalité. Et, en effet, si l'être sensible est la seule réalité, l'idée n'a pas d'être, ou elle n'est qu'une forme subjective, vide de toute réalité, ou qui, si elle dépasse cette limite, n'atteint tout au plus qu'à la possibilité. Et ainsi, ce qui est, ce qui a une réalité et un contenu, ce n'est pas la *substance*, la *cause*, la *quantité*, l'*infini*, la *religion*, l'*art*, etc., mais *telle substance*, *telle cause*, *telle quantité*, *tel être fini*, *telle religion*, etc. La *substance*, la *cause*, etc., ne sont pas, ou elles ne sont que des formes, ou, si elles peuvent être, rien ne nous assure qu'elles sont, car il n'y a d'être réel que l'être qui tombe sous les sens.

Nous ferons d'abord remarquer que ceux qui prennent cette attitude négative et hostile vis-à-vis des idées et des doctrines idéalistes tombent dans la même inconséquence qu'on reproche aux sceptiques, c'est-à-dire ils nient la légitimité de l'intelligence, et ils se servent en même temps de l'intelligence pour établir leur opinion. Ils nient, en effet, les idées, mais ils s'en servent, et ils s'en servent pour expliquer et pour justifier leur propre doctrine. Et non-seulement ils s'en servent, mais ils sont bien obligés de s'en servir ; car, de même que l'œil ne saurait voir sans la lumière, ainsi l'intelligence privée des idées se trouverait plongée dans une obscurité profonde, ou, pour mieux dire, elle ne serait plus l'intelligence. Ils s'en servent, il est vrai, au hasard et à leur insu, en les mêlant, en les confondant, en les admettant et en les niant tour à tour. Mais, si tel est l'usage qu'ils font des idées, la faute n'en est, ni aux idées,

ni à l'intelligence ; car, de même que l'objet est fait pour être vu, et l'œil pour le voir, de même le propre de l'idée est d'être entendue, et le propre de l'intelligence est de l'entendre. Mais, de même qu'il y a des yeux qui ne voient point, de même il y a des intelligences qui n'entendent point. Que l'on nous dise, en effet, ce que deviendrait la perception sensible elle-même sans l'idée, et comment, par exemple, pourrions-nous penser sans elle *telle cause*, *telle substance*, *tel être*, *telle quantité*, *telle force*, et même *tel phénomène* et *telle sensation* ? Comment pourrions-nous les dénommer, les distinguer, ou les rapprocher ? Lorsque, pour expliquer les idées, on a recours au procédé superficiel de la comparaison et de la généralisation, non-seulement on n'explique pas par là la présence des idées dans l'intelligence, mais on ne voit pas que pour comparer il faut une idée antérieure, à l'aide de laquelle on puisse dénommer et entendre les données de l'expérience qu'on compare, et que si l'on généralise l'expérience, c'est d'abord que l'intelligence possède la faculté indéterminée de généraliser, c'est ensuite qu'elle possède cette idée même déterminée qu'on prétend faire sortir de ce procédé. Lorsque, en effet, j'observe, je compare et je réunis les différentes causes, les différentes substances, ou bien encore les phénomènes lumineux, calorifiques ou autres pour les généraliser et pour atteindre à leur loi ou à leur principe, c'est que ma main et ma pensée sont stimulées et guidées par l'idée même que je prétends former, et sans laquelle cette généralisation ne pourrait s'accomplir.

Dire maintenant que les idées ne sont pas, ou qu'elles n'ont pas de réalité, parce qu'elles ne sont pas à la façon

de l'être sensible, c'est, d'une part, intervertir les rôles; c'est, d'autre part, demander à l'idée ce qu'elle ne peut, et ne doit point donner, si nous pouvons ainsi nous exprimer (1). Car s'il y a des principes, — que ces principes soient les idées, ou autres que les idées, — c'est bien plutôt de l'être sensible qu'il faudra dire qu'il n'est pas, puisqu'il ne possède qu'imparfaitement l'être, et que tout ce qu'il en possède lui vient nécessairement des principes. Établir, par conséquent, comme critérium de la réalité des choses l'être sensible, et demander aux idées qu'elles soient à la façon de l'être sensible, c'est, au fond, demander au triangle de fournir un quatrième angle, ou un quatrième côté dont on aurait besoin pour étayer quelque opinion extravagante et absurde. Car c'est bien plutôt parce qu'elles ne sont pas à la façon de l'être sensible que les idées sont, dans l'acception éminente du mot, et qu'elles possèdent la plus haute réalité; comme c'est aussi parce qu'il n'est pas à la façon des idées que l'être sensible est soumis à la naissance, au changement et à la destruction. Lorsque nous disons que Dieu est, non-seulement ces mots n'ont pas de sens, mais ils ont un sens contraire à celui que nous voulons exprimer, si nous nous représentons l'être de Dieu comme l'être des choses sensibles. Et ce que nous disons de Dieu s'applique au même titre aux idées. Par conséquent, au lieu de dire que Dieu, ou les idées ne sont pas, parce qu'elles ne peuvent être ramenées à l'intuition sensible, il faudrait dire qu'elles sont, précisément parce qu'elles

(1) C'est là le point de vue fondamental de la philosophie critique. Suivant Kant, les idées n'ont pas de réalité objective, parce que nous ne pouvons les démontrer par l'expérience. Cf. ch. VII.

sont en dehors et au-dessus de toute intuition sensible. Et l'on ne voit pas que prendre pour critérium de l'être et de la réalité les choses sensibles, et puis, après avoir mis en regard de cette réalité les idées, ne considérer celles-ci que comme des formes purement subjectives ou comme des possibilités, parce qu'elles ne sont pas à la façon des premières, c'est, d'une part, s'interdire toute explication rationnelle de la réalité des choses sensibles elles-mêmes, et, d'autre part, aller à l'encontre de la raison et de la réalité, puisque c'est vouloir démontrer les principes par leurs produits, l'absolu par le relatif, l'être qui engendre par l'être engendré. Dieu, les principes, les essences, les idées sont des êtres placés au-dessus de la sphère des sens, de l'imagination, du sentiment et de la conscience. Ce sont des êtres qui se démontrent eux-mêmes, et qui portent avec eux leur propre évidence, mais qui par cela même que ce sont des êtres absolus et suprasensibles ne se révèlent qu'à la pensée pure, à la pensée qui s'est affranchie de tout élément sensible et fini, et qui les saisit dans leur existence immuable et absolue. Lorsque la pensée ne s'est pas élevée à ce degré de spéculation et de liberté, on pourra tout au plus avoir le sentiment des idées, mais on n'en aura pas la science. On pourra dire que nous portons en nous un monde idéal ; on pourra parler d'une manière vague et générale des idées du vrai, du beau, du bien, d'un état idéal, d'une religion idéale, etc., sans se rendre compte de la vraie nature des idées, ni de leur rôle et de leur rapport.

Loin donc que les idées soient de simples possibilités, elles sont la réalité même, et la plus haute réalité. Elles sont bien des possibilités, mais elles le sont en ce sens que rien

n'est possible que par elles, dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre de l'existence, et que tout ce qui est, oue st pensé contrairement à elles et en dehors d'elles, n'est qu'erreur et illusion, ou qu'un jeu de l'imagination, ou un accident. En elles, en effet, la possibilité et la réalité absolues se confondent; car elles n'engendrent toutes choses qu'autant qu'elles constituent à la fois leur possibilité et leur réalité actuelle, et elles ne sauraient constituer leur possibilité et leur réalité actuelle qu'autant qu'elles possèdent la possibilité et la réalité absolue. C'est ainsi que le triangle idéal contient la possibilité et la réalité des triangles sensibles, comme l'idée du beau contient la possibilité et la réalité des choses belles, comme l'idée de la religion contient la possibilité et la réalité de toutes les religions (1). Et lorsqu'on objecte contre l'idéalisme la diversité des croyances, des lois, des institutions et des langues, et le changement perpétuel des choses, d'où l'on conclut que les idées qu'on suppose unes, immuables et éternelles ne sauraient être le principe des choses, on présente un argument qui confirme plutôt qu'il ne combat cette doctrine. Car, à côté de la variété il y a l'unité, à côté de la différence il y a l'identité, à côté de l'être qui passe il y a l'être qui ne passe point. Et la variété, aussi bien que l'unité, montre la puissance inépuisable de l'idée, cette possibilité et cette réalité infinies qui engendrent toutes choses sans se confondre avec elles, ou sans rien perdre de l'infinité de leur nature Ainsi, si l'art ancien et l'art moderne n'émanaient pas d'une seule et même

(1) Cf. sur ce point, *Introd. à la Philos. de Hégel*, ch. V, § 1, p. 178, note.

source, il n'y aurait aucun rapport entre eux, et ils ne pourraient être comparés, ou, pour mieux dire, l'un d'eux ne devrait point être rangé sous la même dénomination que l'autre. Il en est de même des lois, des institutions et des langues (1). Car, de même qu'un seul et même soleil produit des effets différents suivant les différentes latitudes et les différents éléments avec lesquels il se combine, de même qu'un seul et même objet se multiplie suivant les points de vue et avec les yeux qui le voient, ou de même qu'une seule et même voix éveille des sentiments différents dans les âmes, ainsi l'idée — et cela dans un sens bien plus vrai et bien plus profond — demeure une et immuable sous la variété infinie de ses formes et de ses manifestations (2).

(1) Il est curieux de voir comment les linguistes, et parmi les linguistes ceux-là même qui ne sont pas étrangers à la philosophie, dans l'explication qu'ils nous donnent de l'origine des langues, ont recours à une tout autre origine qu'à l'idée. On pourrait même dire qu'ils aiment mieux n'en donner aucune, ou, si l'on veut, d'en donner une qui n'explique rien que de se servir de l'*idée*, qui, en admettant même qu'elle ne soit pas le principe dernier des choses, est du moins un principe.— Sur le langage, voy. *Philosophie de l'Esprit*, § 460. Ici nous nous bornerons à appeler l'attention sur les points suivants : 1° Quelque supposition que l'on fasse sur l'origine du langage, qu'on se le représente comme une invention humaine ou comme une révélation divine, il faut remonter à l'idée. En deçà de l'idée, toute explication est insuffisante ; au delà, il n'y a que des rêves de l'imagination, ou des mots.— 2° L'unité ou le rapport des langues réside dans l'unité de l'idée, et leur différence dans la constitution même de la nature, où l'idée ne se manifeste que comme brisée, et à l'état de dispersion, unité et différence qui se trouvent conciliées dans l'esprit (Cf. plus bas, ch. XIII).— 3° Il y a une idée du langage, comme il y a les idées de la quantité, du beau, du bien, etc., et cette idée marque un degré dans la vie de l'esprit. — 4° L'esprit est l'unité du signe et de la chose signifiée, comme il est l'unité de la logique et de la nature.

(2) *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Cette lumière qui éclaire l'homme, bien qu'elle soit une seule et

Puis donc que l'idée est la vérité absolue, l'idée a un contenu, et un contenu également absolu, car ce qui est, par la même qu'il est, a un contenu, et un contenu adéquat à sa nature. C'est ce qu'on entend dire lorsqu'on dit que l'être des choses sensibles n'est pas l'être des choses suprasensibles; ce qui ne veut point dire qu'il n'y a point de rapport entre l'être des choses suprasensibles et l'être des choses sensibles, mais seulement que l'idée n'est pas en elle-même, et dans son existence absolue, ce qu'elle est hors d'elle-même, dans ses manifestations extérieures et dans la nature. Sous un certain rapport, on peut dire que l'idée et les choses sensibles ont même forme et même contenu, en ce que l'on retrouve dans les choses sensibles les traces de l'idée, et qu'en suivant ces traces on peut remonter jusqu'à leur source. C'est ainsi que le physicien s'efforce par ses expériences, ou, en appliquant à ses expériences l'absolu mathématique, de dégager et de saisir au milieu des phénomènes la loi, laquelle n'est au fond autre chose que l'idée (1). Mais l'idée diffère des choses sensibles en ce que sa forme et son contenu sont fixes, immuables et infinis, tandis que la forme et le contenu des choses sensibles sont mobiles, variables et finis. Elle en diffère aussi en ce que dans la région des idées,

même lumière, ne l'éclaire pas de la même manière, mais elle s'adapte aux conditions du temps et de l'espace, aux exigences locales, et même à l'individu. Et si on la considère dans les limites du christianisme, on verra que cette lumière intérieure et éternelle se trouve extérieurement brisée et partagée en sectes et en croyances diverses, qui sont comme des aspects divers d'un seul et même principe.

(1) Voy. sur ce point, notre *Introd. à la Philos. de Hégel*, ch. V, § II, et ch. VI, § III, et notre *Introd.* à sa *Philos. de la Nature*.

tout est uni et rationnellement ordonné, tout se tient et s'enchaîne suivant la nature même des idées, tandis que dans l'être sensible tout est à l'état fragmentaire, ou bien tout est mêlé et confondu. C'est de là que naît la difficulté qu'éprouve la pensée à retrouver l'idée sous la variété et la mobilité des phénomènes, à unir ce qui doit être uni, à séparer ce qui doit être séparé, et à saisir à la fois la différence et l'unité des choses (1).

Ainsi donc, l'idée a un contenu et un contenu conforme à sa nature, c'est-à-dire un contenu absolu, purement idéal et intelligible (2). S'il en est ainsi, l'idée logique aura aussi

(1) La nature, telle qu'elle nous est donnée par la perception sensible, ne nous offre que des individus isolés, ou des parties juxtaposées et extérieures les unes aux autres, dans lesquelles les idées apparaissent comme brisées, et à l'état de dispersion et d'indifférence. C'est ainsi qu'une seule cause devient plusieurs causes, qu'une seule et même substance devient plusieurs substances, comme une seule et même lumière, et une seule et même voix se dispersent dans les phénomènes lumineux et vocaux.

(2) Nous nous sommes ici borné à montrer d'une manière générale que les idées ont un contenu, sans déterminer quel est ce contenu, parce que notre objet n'est ici que d'aider le lecteur à s'orienter, et à se placer au point de vue le plus convenable pour saisir la pensée hégélienne, en lui fournissant les données générales les plus indispensables. Nous devons faire aussi remarquer, — et c'est là un point important qu'il ne faudrait jamais perdre de vue, — qu'une idée prise isolément et séparée du tout cesse d'être ce qu'elle est. C'est l'œil qui, séparé du corps, n'est plus l'œil vivant, l'œil qui était lié à l'organisme entier, et que la vie anime, mais l'œil mort et pétrifié qui n'a plus de l'œil que le nom. Pour être bien comprise, une idée doit être vue à sa place, en elle-même et dans l'ensemble de ses rapports. Lorsqu'on la sépare du tout, et qu'on la prend au hasard on pourra bien retrouver par l'analyse quelques-uns de ses caractères, comme l'anatomiste en disséquant l'œil en retrouve les éléments; mais on n'aura pas l'idée vivante, qui est liée au tout, et dont on saisit la filiation, le rôle et les rapports. Par exemple, on pourra prendre l'idée de la religion, et retrouver par l'analyse les éléments essentiels qui la composent, c'est-à-dire l'esprit infini, l'esprit fini et leur rapport. Mais si l'on n'est pas arrivé à ce degré de l'existence et de la pensée systématiquement, et après avoir traversé les degrés inférieurs de la nature et de l'esprit qui se trouvent comme enveloppés

un contenu, et un contenu propre qui la distingue de toute autre idée. Maintenant quel est ce contenu, comment commence-t-il, comment se développe-t-il, et comment, avec le contenu, la méthode absolue elle-même se trouve-t-elle exposée et déterminée. Ce sont là des questions dont il faut chercher la solution dans la logique de Hégel elle-même, ou qui, pour mieux dire, constituent cette logique. Ici, continuant à nous renfermer dans les limites que nous avons marquées plus haut, nous n'avons qu'à indiquer certains points essentiels qui doivent nous mettre à même de bien saisir la théorie hégélienne.

Ainsi que nous l'avons fait observer, s'il y a une science absolue, c'est bien la logique qui est cette science (1). Et,

et concentrés dans l'idée de la religion, on n'aura qu'une vue superficielle de cette idée, et l'on dira, par exemple, que la religion est la morale, ou qu'elle est une institution politique, ou qu'elle est la philosophie, ou peut-être que c'est une institution dont on pourrait fort bien se passer. — Nous ajouterons que si nous nous sommes servi, depuis le ch. X, des termes *forme* et *contenu*, c'est que nous n'en avons pas trouvés, dans une recherche exotérique comme celle-ci, de plus propres pour exprimer notre pensée, parce que dans le langage scientifique ordinaire ce sont les deux termes qu'on emploie généralement pour désigner les éléments essentiels des choses. Cependant, comme on le verra dans la Logique (§ CXXIII et suiv.), la *forme* et la *matière*, la *forme* et le *contenu* ne constituent que des moments de l'idée. Dans l'*être pur*, par exemple, ou dans la *qualité* il n'y a encore ni *forme* ni *contenu*, et la *forme* et le *contenu* sont des déterminations qui viennent s'y ajouter, et qui constituent un nouveau degré de l'idée. — Par conséquent, ce que nous avons entendu dire en employant ces termes, c'est que l'idée constitue la réalité absolue, et que les rapports des idées constituent aussi les rapports des choses.

(1) La science et la réalité absolues sont, bien entendu, dans le système, et non dans une de ses parties. On doit même dire que l'esprit est supérieur à la logique en ce qu'il constitue une sphère plus concrète, et qu'il est l'unité de la logique et de la nature. Par conséquent, en disant que la logique est une science absolue nous entendons dire qu'elle est telle dans ses limites, comme aussi et surtout relativement à la fonction qu'elle exerce à l'égard des autres sciences.

en effet, la logique est une science absolue à un double titre ; d'abord parce que les éléments dont elle se compose et qui font son objet sont absolus, comme les éléments dont se compose toute autre science, les mathématiques, par exemple, et ensuite parce qu'elle est la science universelle que toute autre science présuppose, et qui, à certains égards, enveloppe toutes les autres sciences. Lorsqu'on considère le système entier de la connaissance, il est aisé de voir qu'il doit y avoir une science qui commence le système, et qui par cela même qu'elle le commence doit déterminer les autres parties, et se retrouver en elles avec sa forme et son contenu, bien que combinée avec d'autres éléments, d'autres déterminations et d'autres rapports. Et si l'on envisage un système du côté objectif, ou, si l'on veut, du côté de l'être des choses, on verra que cet être aussi doit avoir un commencement, qui déterminera les autres parties, lesquelles devront s'harmoniser avec lui. C'est ainsi que les contours et les premiers linéaments d'un tableau déterminent le tableau entier, et que la conception générale et rudimentaire d'une œuvre se retrouve et se reproduit dans l'œuvre entière et dans chacune de ses parties. Telle est aussi la logique. L'idée logique est l'idée universelle et absolue parce qu'il n'y a aucun degré de la pensée, ou de l'être où on ne la retrouve comme élément essentiel et déterminant. C'est en ce sens que la logique est vraiment une science universelle, et non dans le sens superficiel et illogique d'une méthode qui n'aurait pas de rapport consubstantiel avec les choses : ce qui revient à dire qu'elle est universelle en ce sens que toutes les sciences la présupposent, et que ni ces sciences, ni leur objet ne sauraient

UNIVERSITAS OTTAVIENSIS BIBLIOTHECA Universitas Ottaviensis

exister sans elle. Et, en effet, toutes les sciences se servent des idées logiques, — de l'*être* et du *non-être*, de la *quantité*, de la *qualité*, de la *cause*, de la *substance*, du *fini* et de l'*infini*, du *sujet* et de l'*objet*, etc. ; et elles s'en servent, non comme d'un élément purement subjectif et accidentel de la pensée, mais comme d'un élément objectif et absolu de la pensée et des choses tout à la fois. C'est ainsi que le mathématicien se sert de la *quantité*, ou de l'*infini*, et que le physicien se sert ou de ces mêmes notions, ou bien des notions de *cause*, de *substance*, de *loi*, du *positif* et du *négatif*, etc. Qu'on s'en serve sans en avoir la conscience et à l'aventure, et qu'on aille même jusqu'à nier qu'on s'en sert au moment même où l'on s'en sert ; que le métaphysicien, par exemple, en disant que *Dieu est l'être*, prétende nous donner la définition la plus profonde de Dieu, tandis qu'en réalité il n'y en a pas de plus superficielle ; ou qu'il accorde à la *cause* une valeur et un sens qu'elle n'a point ; ou bien qu'on nie qu'il y ait l'idée de l'*être*, pendant qu'on dit que Dieu *est*, que les principes *sont*, et que les choses *sont*, ou enfin qu'on nie que le *non-être* soit, tandis qu'on admet que le *négatif* est ; qu'on fasse, disons-nous, un usage irréfléchi et irrationnel de ces idées, cela n'en affecte nullement la nature et l'importance, et la logique de Hégel a précisément pour objet de systématiser ces idées, de mettre en lumière et d'élever à la conscience cette substance logique, pour me servir de l'expression de Hégel, qui vit et se meut en nous et dans les choses. L'essentiel est de constater qu'on s'en sert, et qu'on ne saurait avancer d'un pas sans s'en servir.

Maintenant, par cela même qu'elle est la science uni-

verselle, que toute autre science présuppose, la logique est une science qui a un objet propre et distinct, mais qui en même temps pénètre et se reproduit dans les autres sphères de la connaissance. Et, comme en elle la forme et le contenu sont inséparables, elle s'y reproduit avec sa forme et son contenu ; ce qui fait qu'il n'y a pas de science qui puisse se constituer sans elle, ou, ce qui revient au même, qui puisse se constituer suivant une autre méthode que la méthode absolue. En d'autres termes, et pour me servir d'un langage plus conforme à la pensée hégélienne, l'idée logique est l'idée de laquelle toute autre idée, — l'idée dans la nature, ou dans l'esprit, — reçoit sa forme et une partie de son contenu, de sorte qu'on peut dire d'elle qu'elle enveloppe, et qu'elle est enveloppée ; qu'elle enveloppe toutes choses, si on la considère du côté de l'abstraction et de l'universalité, et qu'elle est enveloppée par toutes choses si on la considère du côté plus concret de l'idée, ou de l'idée telle qu'elle existe dans la nature et dans l'esprit.

S'il en est qui trouvent cette conception peu intelligible, ou trop subtile pour être admise, nous n'avons qu'à appeler leur attention sur ce qui a lieu dans les sciences mathématiques, et dans leur application, pour leur montrer qu'elle n'est ni aussi inintelligible, ni aussi subtile qu'ils le pensent. Que fait, en effet, le mathématicien ? Il détermine d'abord sa formule, laquelle n'est au fond qu'une idée dans son existence abstraite et absolue, et puis il l'applique à la nature, au système planétaire, aux forces mécaniques, chimiques et organiques. Que la formule et son application soient exactes ou non, c'est là un point qui n'affecte en aucune façon la nature du procédé. Or, si ce procédé a un

sens, il signifie, d'abord, qu'il y a une idée, ou un principe universel et absolu qui possède une valeur propre et indépendante, et qui n'est absolu qu'à cette condition. Il signifie ensuite que, par cela même que c'est un principe universel et absolu, il doit se retrouver dans les choses comme un de leurs éléments essentiels, bien que combiné avec d'autres éléments, tels que la lumière, le temps, l'espace, etc. Car c'est là appliquer. Et ainsi, si l'on considère la formule mathématique dans son état abstrait, il est vrai de dire qu'elle enveloppe tous les rapports et toutes les déterminations quantitatives possibles; si on la considère dans l'être concret, où elle se trouve combinée avec d'autres éléments, d'autres propriétés et d'autres rapports, il est vrai de dire qu'elle est enveloppée par lui. Or, la logique de Hégel accomplit d'une manière systématique, par un procédé supérieur, et en embrassant la sphère entière des idées logiques, dont la *quantité* elle-même ne forme qu'un degré, ce que les mathématiques n'accomplissent que dans une sphère limitée, d'une manière, en un certain sens, irréfléchie et par des procédés imparfaits. Quelques exemples feront mieux comprendre notre pensée. Prenons, pour ainsi dire, au hasard, quelques-unes des idées logiques, les idées de *force* et de *centre* (1). Commençant par cette dernière, nous ferons observer que la détermination de l'idée de centre appartient à la logique, que la logique hégélienne peut seule expliquer la centralité, ou la loi des centres, comme on l'appelle, et que hors de cette logique

(1) Sur les idées de force et de centre, voyez aussi notre *Introduction à la Philos. de la Nature de Hégel.*

cette loi demeure inexpliquée et inexplicable. Car ce n'est ni le géomètre, ni le physicien qui nous l'expliquent, et qui peuvent nous l'expliquer, et cela parce que la détermination dernière et absolue de cette loi dépasse la limite de leur science. En effet, le géomètre prend le centre te qu'il le trouve dans les limites de l'objet de ses recherches, et il le prend sans se demander d'où il lui vient, quelle est son origine et sa signification véritables. Nous dire, par exemple, que le centre est un point à une certaine distance de certaines lignes, ou d'autres points, et que cette distance est ou égale, ou constante pour toutes ces lignes, ou pour tous ces points, ce n'est pas nous donner la notion vraie et absolue du centre. Car on se demandera, d'abord, comment le centre, même le centre géométrique, peut être un point. On peut tout au plus l'admettre pour le cercle, bien qu'ici aussi on nous donne *comme un fait* le rapport du centre à la circonférence, sans nous expliquer *comment* la circonférence peut être déterminée par le point, comment ce qui n'a ni dimension, ni position déterminée, peut déterminer une courbe qui enveloppe l'espace, et qui tourne autour d'un point. Ensuite les centres paraissent se multiplier avec les figures, on ne sait trop comment, ni pourquoi. Car le centre de l'ellipse n'est pas le centre du cercle. Et lorsque, pour expliquer cette différence, on nous dit qu'on peut considérer le cercle comme un cas particulier de l'ellipse, *en supposant* que les deux foyers se confondent en un seul, on ne voit pas que par cette supposition, qui est tout à fait arbitraire et artificielle, et qui n'est nullement fondée sur la nature même du cercle, ou de l'ellipse, on ne voit pas, dis-je, qu'au

lieu d'expliquer cette différence on la supprime, ce qui n'est nullement expliquer. Car expliquer, c'est démontrer à la fois l'identité et la différence, et les maintenir toutes les deux. Si pour expliquer les rapports du cercle et de l'ellipse je supprime leur élément différentiel, je n'aurai plus le cercle et l'ellipse, mais j'aurai ou le cercle, ou l'ellipse. S'il était permis de faire ainsi violence aux choses, dès qu'il y a rapport entre elles, on pourrait dire que non-seulement elles se ressemblent, mais qu'elles sont égales, et comme l'on peut découvrir des rapports entre toutes choses, on pourrait, en supprimant les différences, affirmer que toutes choses sont égales. Ici le rapport du cercle et de l'ellipse c'est d'être des courbes, et leur différence c'est d'être des courbes déterminées, l'une par un centre, et l'autre par deux (1).

(1) Un des vices de l'analyse mathématique est de supprimer les différences essentielles, et de prétendre expliquer les choses par ce procédé. Le procédé général est celui-ci : Lorsqu'on a deux grandeurs différentes, — la ligne brisée et la ligne courbe, par exemple, — on décompose les deux grandeurs en leurs éléments, et l'on cherche l'élément commun, l'élément générateur des deux grandeurs. Cet élément est, ou le point, ou la tangente, ou la limite, ou l'infiniment petit. Or, quelle que soit la méthode que l'on emploie pour construire à l'aide de cet élément commun les deux grandeurs, toujours est-il qu'il y a une différence, et une différence essentielle entre les deux grandeurs. Ce sera, si l'on veut, une différence de forme ou de position. Mais si la forme est essentielle aux êtres, elle l'est surtout à la grandeur; car on peut dire que toute son essence réside dans la forme; de sorte qu'en supprimant la forme dans une grandeur, on n'a plus la même grandeur.— Il n'est pas vrai, comme on l'enseigne, que a soit $= a' + a'' + a'''$.... ou que $\frac{1}{1-x}$ soit $1 + x + x^2 + x^3$... pas plus qu'il n'est vrai que le corps est la somme d'un certain nombre de molécules, ou d'atomes ou de parties matérielles. Car $a' + a'' + a''' + a''''$ réunis dans a sont autre chose que lorsqu'ils sont séparés, et a qui les contient est autre chose que leur assemblage, et la fraction a une forme propre qui disparaît dans la série infinie. De même, lorsqu'on compare la ligne courbe et la ligne brisée dans le cercle et dans le polygone, l'on se représente le cercle comme un polygone d'un nombre infini

Si des figures planes nous passons aux solides, ici aussi nous sommes en droit de demander si le centre des figures solides est le même que celui des figures planes. Car, par cela même que la sphère diffère du cercle, le centre du premier doit aussi différer de celui du second. Et lorsqu'on se représente la sphère comme formée par la révolution du cercle, ou comme un assemblage de cercles, on n'a pas la sphère véritable, mais la sphère telle que la donne une méthode artificielle, ou l'analyse. Car

de côtés, ou comme une limite entre le polygone inscrit et le polygone circonscrit. Or, un polygone d'un nombre infini de côtés, s'il est un cercle, n'est pas un polygone, et s'il est un polygone, il n'est pas un cercle. L'angle infiniment petit en lequel on résout les côtés du polygone, cesse d'être un angle lorsqu'on ne laisse que le point d'intersection des deux côtés, et si on laisse les deux côtés, il ne cesse pas d'être un angle. D'ailleurs, l'angle idéal, l'angle dans sa notion, n'est ni l'angle *infiniment petit*, ni l'angle *infiniment grand* (deux notions indéterminées, car l'*infiniment* petit et l'*infiniment grand* ne sont autre chose que l'*indéfini*), mais l'angle déterminé; de telle sorte que si on lui enlève sa détermination propre, il n'est plus l'angle. Maintenant, prendre le cercle, le placer entre deux polygones, et puis montrer, soit par des lignes, soit par le calcul, que le cercle n'est ni l'un ni l'autre, mais une limite entre les deux, c'est là un procédé plus rationnel en ce qu'il laisse au cercle sa détermination propre. Le cercle n'est pas le polygone, mais c'est une limite vers laquelle les deux polygones convergent indéfiniment. Cependant ce procédé est, lui aussi, un procédé artificiel et, pour ainsi dire, mécanique. Et, en effet, c'est un procédé mécanique que de prendre deux polygones dont l'un est plus grand, et l'autre est plus petit, de placer un cercle entre eux, et de se représenter le cercle comme une figure qui n'est ni l'un ni l'autre, mais qui est une grandeur intermédiaire. Mais le cercle idéal n'est pas ainsi constitué, et il n'est pas plus la limite du polygone, que le polygone ne l'est du cercle, et moins encore est-il la limite de deux polygones, c'est-à-dire d'une seule et même figure qu'ici l'on partage en deux pour le besoin de la démonstration. Ou bien, si c'est une limite, c'est une limite *qualitative*, et non une limite quantitative, ou de grandeur. Nous voulons dire que, s'il est la limite du polygone, ce n'est pas parce qu'il est plus grand, ou plus petit que lui, ou parce qu'il contient l'un, et est contenu par l'autre, mais parce qu'en lui tout angle a disparu, et qu'il s'est produit dans la ligne et dans les éléments

la sphère n'est pas plus un assemblage de cercles, que la ligne n'est un assemblage de points. Par conséquent, lorsqu'on ramène la sphère au cercle, et le centre de la sphère au centre du cercle, on supprime l'élément différentiel et constitutif de la sphère, ainsi que de son centre. Mais les difficultés deviennent plus grandes encore, lorsque nous venons à considérer le centre dans la nature. Et, en effet, qu'est-ce que le centre dans la nature? Où faut-il le placer? Et y a-t-il un seul centre, ou bien y en a-

qui la constituent une nouvelle combinaison, et une forme nouvelle. On détruit, par conséquent, cette forme, et avec la forme la figure elle-même, en voulant ramener une figure à une autre figure, ou en n'établissant, et en ne laissant entre elles que des rapports de quantité et de grandeur. Que ces procédés soient utiles, et même nécessaires au mathématicien et au géomètre, c'est ce qu'on peut admettre, sans qu'il s'ensuive qu'ils sont parfaitement rationnels. Les mathématiques sont des sciences imparfaites, et elles sont imparfaites parce que leur objet ainsi que leur méthode sont imparfaits. Cette méthode peut bien répondre à l'objet limité que se propose le mathématicien; mais, par cela même qu'elle n'est pas la méthode absolue, c'est une méthode qui ne donne qu'une vue imparfaite de son propre objet, et à plus forte raison des rapports que cet objet soutient avec les autres parties de la connaissance. Et lorsqu'on juge de la valeur de la méthode mathématique par les résultats, ou par l'application, on adopte un critérium qui ne nous en fournit nullement la véritable mesure. Dans l'application la formule mathématique n'est plus la formule mathématique, mais une formule à laquelle sont venus s'ajouter des éléments, des notions et des forces qui sont puisés à une autre source, et qui lui donnent un sens et une valeur qu'elle ne possède pas en elle-même. Et en appliquant sa formule, le mathématicien ne plie pas l'objet à la formule, mais celle-ci à l'objet. Car il présuppose l'objet avec toutes ses propriétés et ses rapports, et tel qu'il lui est donné par l'observation, ou par l'induction, ou par des notions primitives et absolues, dont il se sert le plus souvent à son insu. Et, après avoir présupposé l'objet, il lui applique sa formule, et si l'objet ne cadre pas avec elle il la corrige; de sorte que ce n'est pas la formule qui explique et justifie l'objet, mais c'est l'objet qui explique et justifie la formule. Conf. *Logique*, Ire part., § 99 et suiv., et IIIe part., § 218 et suiv.; *Grande logique*, liv. Ire, IIe part., p. 283-379, et nos *Introd. à la Philosophie de Hégel*, ch. IV, § v, et *à la Philosophie de la Nature*, vol. I

t-il plusieurs? Et s'il y en a plusieurs, ne faudra-t-il pas admettre qu'il y a un centre absolu qui les enveloppe tous, et qui fait leur unité? Enfin, quels sont ces différents centres, et quel est ce centre absolu? Voilà des questions auxquelles ni la géométrie, ni l'observation ne sauraient répondre. Car, d'une part, le centre géométrique ne saurait constituer le centre physique, et, d'autre part, le centre dépasse les limites de toute observation et de toute expérience. Et, lorsqu'on se représente le centre comme un corps central, tel que le soleil dans notre système, il est évident qu'on ne lève pas la difficulté, car ce corps central n'est pas le centre, puisqu'il a lui-même un centre. Et, d'ailleurs, il est en rapport avec d'autres corps, qui ont eux aussi des centres ; de sorte qu'il faudrait expliquer, non-seulement ce qu'est le centre dans le corps central, mais ce qu'est le centre dans les corps avec lequel le corps central est en rapport. Et si l'on se représente ce corps central comme un centre absolu, on aura, d'un côté, un centre absolu, et, de l'autre, des centres relatifs, et il faudra expliquer aussi quel est le rapport, et quelle la différence de ces centres (1). Enfin la notion du centre s'étend non-seulement à la nature, mais à l'esprit. La société, par exemple, est un système de centres, où les centres relatifs (les individus, les classes et leurs intérêts) viennent se rattacher à

(1) On sait que, par suite de la position respective de Jupiter et de Saturne, dans notre système planétaire le centre de gravité tombe tantôt dans l'intérieur, tantôt hors du soleil. Ce qui prouve que le centre n'est ni le corps central, ni le prétendu centre du corps central, mais qu'il se distingue d'eux. C'est ce qui est aussi confirmé par les étoiles doubles, dont il faudrait dire qu'elles n'ont pas de centre, si l'on devait se former du centre la notion que s'en forment ordinairement les géomètres et les physiciens.

un centre absolu, à l'État. En tant que système de centres, la société ne diffère pas du système planétaire, et si elle en diffère, c'est qu'il y a en elle d'autres propriétés, d'autres déterminations et d'autres rapports qui viennent s'y ajouter.

Ainsi donc, la notion de centre est une notion universelle et absolue qui non-seulement échappe à toute expérience et à toute induction, mais à toute formule mathématique. On pourrait même dire que la formule mathématique la cache ou la fausse plutôt qu'elle ne l'explique. Le centre véritable c'est l'idée absolue du centre, telle qu'elle se trouve déterminée dans la *Logique de Hégel* (§ 195 et suiv.), c'est l'idée suivant laquelle tous les centres sont construits. Elle n'est pas déterminée par le nombre et la quantité, mais le nombre et la quantité sont au contraire déterminés par elle. Elle n'est ni un point, ni une masse, ni un corps central, mais une idée absolue, ou, si l'on veut, un rapport absolu suivant lequel les masses, les forces et tout système de forces matérielles et spirituelles se groupent et se combinent (1).

(1) Il ne faut pas oublier que les rapports de centralité ne sont pas de simples rapports de distance ou de masse, mais des rapports qui les dépassent, et à l'égard desquels ils sont à quelques égards indifférents. Dans un système de centres l'essentiel n'est pas que la masse plus grande soit le centre de la masse plus petite, ou que le centre de la masse plus petite tombe en dedans de la masse plus grande, mais qu'il y ait des centres conformément à l'idée absolue de centralité. Les masses et les distances sont subordonnées à elle, et sont déterminées par elle. En supposant l'universalité et la valeur absolue de la loi newtonienne touchant la proportionnalité des masses et des distances, il ne suit nullement de là que les centres doivent obéir à ces rapports. Nous disons en supposant, car des doutes commencent à s'élever sur ce point, même parmi les astronomes, et parmi les plus éminents. Ainsi Bessel pense que la force d'attraction dans les étoiles doubles pourrait être spécifique, et non proportionnelle aux masses. Et la comète à périodes raccourcies d'Encke, dont les révolutions ne peuvent s'expliquer ni par la théo-

Des considérations analogues nous montreront que l'idée de *force* est aussi une idée logique. Et, en effet, lorsque nous disons que l'âme est une force, et que le corps est une force, ou que dans la sphère de l'âme nous disons que la volonté, ou la raison, ou les passions sont des forces, ou que dans la sphère du monde matériel nous disons que l'attraction, la chaleur, l'électricité, etc., sont des forces, nous admettons que toutes ces choses sont également des forces, et qu'en tant que forces elles participent toutes à une seule et même idée absolue, et qu'elles sont détermi-

rie des perturbations, ni par l'attraction solaire a fait penser à l'existence d'une force polaire, ou d'un fluide extrêmement ténu qui agirait indépendamment du soleil et de sa masse. C'est parce qu'on se représente le centre comme un point géométrique, ou comme une molécule, ou comme une agglomération de molécules que l'on ramène les rapports de centralité aux rapports de quantité. Mais dans un système de centres chaque élément a un centre, chaque groupe a un centre aussi, et le centre absolu est le rapport absolu, ou l'unité de tous les centres. Car c'est là la gravitation universelle. Il est, par conséquent, indifférent que dans notre système planétaire le centre tombe dans le soleil ou hors du soleil, ou qu'il tombe tantôt en dedans, et tantôt en dehors ; ou que dans notre strate stellaire il tombe dans la constellation de Persée, comme le pense Argelander, ou dans une des Pléiades, dans Alcyone, comme le pense Mœdler. S'il tombe dans un de ces astres, et s'il y tombe soit au milieu, soit dans une toute autre partie, il y tombe indépendamment de la masse et de la distance. Car le centre absolu n'est le centre absolu que parce qu'il atteint et enveloppe tous les centres, quelles que soient d'ailleurs leur masse et leur distance. Du reste, Mœdler, en choisissant Alcyone comme centre, a rejeté l'idée d'un corps central, qui ne serait tel qu'à cause de la prépondérance de sa masse. — Dans les rapports de centralité qu'on rencontre dans l'organisme social, les individus sont des centres qui s'agglomèrent en centres particuliers (classes, états, corporations) lesquels sont ramenés à l'unité par le centre absolu, le gouvernement et l'État. Or ici aussi il est indifférent que le centre absolu tombe dans une masse plus grande, ou plus petite, qu'il tombe, voulons-nous dire, dans la multitude (gouvernement démocratique ou mixte), ou dans un seul (gouvernement monarchique), ou dans une classe (gouvernement oligarchique). L'essentiel est que l'idée de centralité y soit réalisée. Voy. sur ce point notre *Introd. à la Philosophie de la Nature de Hégel*, vol. I.

nées par elle. Et si elles diffèrent entre elles, ce n'est pas en tant que forces, mais parce qu'à la détermination de la force viennent s'ajouter des déterminations nouvelles qui constituent leur élément distinctif et spécifique. En d'autres termes, les déterminations logiques de la force leur sont communes à toutes, de telle sorte qu'elles ne sauraient être, ni être pensées en dehors de ces déterminations. Et lorsqu'on dit que la lumière n'est pas l'être organique, ou que l'être organique n'est pas l'être vivant, on ne veut point dire que la lumière, l'être organique et l'être vivant ne sont pas des forces, mais seulement qu'outre les déterminations de la force, elles possèdent d'autres déterminations qui sont propres à chacune d'elles, et qui les différencient (1).

Maintenant, saisir ces idées pures, universelles et absolues (2), et les saisir par la pensée pure, par la pensée qui s'est affranchie de tout élément contingent, relatif et sensible, c'est là l'objet de la logique, ou, pour mieux dire, la

(1) Voy. sur ce point notre *Introd. à la Philosophie de Hégel*, ch. V, § II; et *l'Hégélianisme et la Philosophie*, ch. IV, p. 83.

(2) On peut dire que toute idée est universelle et absolue, en ce sens qu'elle embrasse dans sa circonscription tous les individus, et tous les phénomènes qui s'y rapportent. Ainsi, l'idée du beau est une idée universelle par rapport aux choses belles; l'idée de la lumière est elle aussi une idée universelle par rapport aux phénomènes lumineux, comme les idées logiques de quantité et de causalité sont des idées universelles par rapport aux quantités et aux causes finies. Mais les idées logiques sont universelles et absolues en un sens spécial et plus large, en ce sens qu'elles se reproduisent comme déterminations et comme éléments intégrants dans les idées physiques et dans les idées spirituelles (la nature et l'esprit.) Par exemple, la causalité et la quantité se reproduisent dans la vie, dans l'être organique, dans l'âme, dans la beauté; ce qui ne veut point dire qu'il y ait plus de vérité et de réalité dans la logique que dans la nature et dans l'esprit, etc. Conf. plus haut, et *Introd. à la Philosophie de Hégel*, ch V, § II, et ch. VI, § III.

logique est l'ensemble, l'unité de ces idées, elle est l'idée logique, l'idée qui n'est pas encore descendue dans la nature, dans les déterminations et les rapports de l'espace, du temps, du mouvement, de la matière, etc., et qui a son être, sa réalité et sa vérité en dehors de ces déterminations et de ces rapports, lesquels, par cela même, lui sont, en un certain sens, subordonnés, sont façonnés par elle, et ne peuvent être que conformément à elle. Or, la pensée qui pense l'idée logique, et qui la pense telle qu'elle est dans son existence idéale et absolue, est la pensée *spéculative*, et, par conséquent, la *méthode spéculative* est la méthode par excellence, la méthode absolue. Comparée avec cette méthode, l'ancienne méthode déductive peut être appelée *méthode de l'entendement*. En effet, l'entendement s'élève bien aux idées, mais il les disperse, les mutile, et il brise leur unité. Il prend les idées en quelque sorte au hasard, et il les unit ou les sépare de même, ou il admet une idée et en rejette une autre, ou il admet la moitié d'une idée et en rejette l'autre moitié, ou bien, lorsqu'il les admet toutes les deux, il veut les admettre dans un sens et il ne veut point les admettre dans un autre, ne s'appuyant pour justifier ces procédés que sur le principe de contradiction, ou de l'identité abstraite et vide (1). Ainsi, il admettra *l'être*, mais il ne voudra point admettre le *non-être*, en disant que, puisque l'être est, le non-être, qui est le contraire de l'être, ne saurait être (2);

(1) Conf. plus haut, ch. III, VI, VII, XI.

(2) La difficulté qu'on éprouve à saisir la coexistence de l'Être et du Non-Être vient de la fausse notion que l'on se fait de l'Être et du Non-Être, ainsi que de leur rapport. Car, d'abord, on se représente l'Être comme la notion qui

ou il admettra tantôt la cause sans l'effet, tantôt l'effet sans la cause, ou s'il les admet tous les deux, il les unira d'une façon arbitraire et extérieure, en disant que l'effet ne saurait exister sans la cause, mais que la cause peut très-bien exister sans l'effet (Cf. ch. précéd.) ; ou bien il af-

exprime et contient la réalité la plus haute et la plus concrète, et, en partant de ce point de vue, l'on dit : « *Dieu est l'Être.* » Mais si l'on y regarde de près, l'on verra que loin que la notion de l'Être soit la notion la plus concrète, elle est la notion la plus abstraite et la plus vide, et que si on la considère comme la notion la plus concrète, c'est que, par suite de l'absence d'une connaissance systématique, on y ajoute des déterminations et des propriétés qui ne lui appartiennent point, ce qui fait que, tout en croyant parler de l'Être, on parle d'autre chose. Car l'Être pur n'est que l'Être pur, et il n'est ni la quantité, ni la cause, ni la substance, etc., déterminations qui appartiennent à une sphère plus concrète de l'idée. Ainsi, lorsqu'on dit que *Dieu est l'Être,* ou que l'*homme est un être,* on donne les définitions les plus abstraites et les plus vides de Dieu et de l'homme. Car, en tant qu'être, l'homme ne se distingue pas de la pierre, du soleil, de la plante qui sont des êtres comme lui, ou, pour mieux dire, tous les êtres, en tant qu'ils sont des êtres, ne se distinguent pas les uns des autres. Et si Dieu est l'Être, et qu'il n'est que l'Être, tout ce qu'on pourra dire de lui c'est qu'il est l'Être, et s'il n'est que l'Être, la définition qu'il faudrait donner de lui n'est pas : « *Dieu est l'Être,* mais *l'Être est Dieu.* » Quant au Non-Être ou au Néant, on se le représente comme ce qui n'est absolument pas, ou comme un absolu *rien,* si nous pouvons ainsi nous exprimer, et de même que l'on dit : l'*Être est, et ne peut ne pas être,* de même l'on dit : *le Néant n'est pas et ne peut pas être.* Et invoquant l'expérience et l'être sensible à l'appui de ce raisonnement, l'on ajoute que d'un être qui est on peut dire seulement qu'il est, et non qu'il n'est pas ; et d'un être qui n'est pas on peut dire seulement qu'il n'est pas, et non qu'il est. — Mais, d'abord, il faut remarquer que s'il y a pensée inintelligible et impossible, c'est bien la pensée du Non-Être ou du Néant conçu comme un absolu *Rien.* Car l'absolu *Rien* non-seulement ne pourrait être, mais il ne pourrait être nommé, ni pensé, ni entendu. Et cependant on nomme le Non-Être, on le pense et on l'entend, et on le pense et on l'entend comme on pense et on entend l'Être, c'est-à-dire à l'aide d'une notion également universelle et absolue. Et si l'on dit qu'on ne l'entend que négativement et comme une privation de l'Être, cela veut dire au fond qu'on ne l'entend pas comme on entend l'Être, mais comme quelque chose qui est autre que l'Être, de même qu'on entend le froid, l'ombre, la répulsion la douleur, la mort comme des choses qui sont autres que la chaleur, la lumière, etc.

firmera que ce qui existe c'est le positif, et que le négatif n'est pas, ou qu'il n'est qu'un accident, et en partant de ce principe il enseignera que le froid n'est qu'une privation du chaud, ou que le plaisir n'est qu'un accident vis-à-vis de la vertu, ou que la force centrifuge n'est aussi qu'une force accidentelle vis-à-vis de la force centripète (1); ou

Seulement ici on a des déterminations plus abstraites, c'est-à-dire l'Être et le Non-Être, lesquelles sont aussi les déterminations les plus abstraites, car c'est par elles que commence la logique. Et c'est là ce qui rend le passage de l'une à l'autre plus difficile à saisir, car il n'y a pas encore de médiation ou de moyen terme, ainsi que cela a lieu dans les déterminations plus concrètes de la notion, telles que la *qualité* et la *quantité*, le *tout* et les *parties*, la *cause* et l'*effet*, la *substance* et les *accidents*, etc., où le passage d'un terme à l'autre se fait à l'aide de médiations. Par conséquent, puisque le Non-Être n'est pas le Rien absolu, il est quelque chose, mais quelque chose qui n'est pas l'Être ; c'est quelque chose autre que l'Être, ou la négation de l'Être, c'est-à-dire le Non-Être. Ou bien encore : l'Être pur est l'Être, mais l'Être qui n'est que l'Être, et qui, par cela même qu'il n'est que l'Être, appelle le non-Être, ou le *n'être-pas* de l'Être, ou, si l'on veut, ce que l'Être *n'est pas*. Mais, de son côté, le Non-Être n'est pas le *ne-pas-être* de *Rien*, mais il est le *ne-pas-être* de l'Être. Et ainsi l'Être, tout en étant, n'est pas, et le Non-Être, tout en n'étant pas, est. En d'autres termes, la notion de l'Être et la notion du Non-Être sont inséparables ; l'une étant donnée l'autre est donnée aussi, et ce qu'est l'une, l'autre l'est aussi. Elles forment, par conséquent, une seule et même notion, et cette notion est le *devenir*. L'Être et le Non-Être se posent et s'opposent pour se combiner dans le devenir; car ni l'Être sans le Non-Être, ni le Non-Être sans l'Être ne pourraient devenir ; et, d'un autre côté, l'Être et le Non-Être ne pourraient être ramenés à l'unité qu'en devenant, ou dans le devenir.— Le devenir achève, par conséquent, la sphère de l'Être et du Non-Être, il en est l'unité, et forme le passage aux sphères les plus concrètes de l'Idée, où, par l'addition de déterminations nouvelles, l'Être et le Non-Être deviennent la *qualité*, la *quantité*, l'*essence*, etc. Ici l'opposition de l'Être et du Non-Être passe dans les oppositions plus concrètes du *même* et de l'*autre*, de l'*un* et de *plusieurs*, de la *qualité* et de la *quantité*, de l'*identité* et de la *différence*, du *positif* et du *négatif*, etc., etc. (Cf. sur ce point notre *Introduction à la Philosophie de l'Esprit de Hégel*, ch. II; et l'*Hégélianisme et la Philosophie*, ch. VII.

(1) Ne pouvant, en effet, déduire la force tangentielle, ou le mouvement tangentiel de la notion même de la matière ou du mouvement, le physicien

que la nature entière n'est qu'un accident vis-à-vis de l'esprit, composant ainsi la moitié des êtres et de l'univers de privations et d'accidents, et non-seulement s'interdisant par là toute connaissance vraiment systématique et rationnelle, mais tombant, pour éviter la contradiction, dans des contradictions irréfléchies bien plus insolubles. La méthode spéculative, au contraire, pose la contradiction, et elle montre la coexistence et la nécessité des termes opposés, comment l'un est aussi nécessaire que l'autre, et comment l'un sans l'autre n'est qu'une abstraction. Mais elle ne s'arrête pas à la contradiction ; car en montrant la nécessité des deux termes, elle montre qu'ils appartiennent tous les deux à une seule et même notion, et que, loin que la contradiction soit la négation absolue, elle est le principe vivifiant de l'idée et, partant, des choses, le principe qui, pour ainsi dire, stimule l'idée, et la fait passer de l'état abstrait à l'état concret, d'un état d'imperfection à un état de plus en plus parfait. Et, en démontrant la coexistence des termes et leur unité, la méthode spéculative ne *présuppose* pas, comme l'ancienne méthode, les termes qu'elle démontre, mais elle les *pose*, et elle les pose en les démontrant, et les démontre en les posant. Et par cela même

a recours, pour expliquer la force centrifuge, à une impulsion initiale, imprimée on ne sait comment, ni quand, ni par qui. Il faut supposer que c'est Dieu qui a imprimé ce mouvement, et qu'il l'a imprimé à l'origine des choses. Mais quelle que soit la supposition à laquelle on a recours, si le mouvement tangentiel n'est pas déduit de la constitution même de la matière, ou du mouvement, il n'est qu'un mouvement extérieur et accidentel. Voy. sur ce point Hégel, Logique, § 98 et suiv., et surtout *Grande logique*, liv. Ier, Ire part., ch. III, et IIIe part., ch. III, *Remarques sur la force centripète et centrifuge;* sa *Philosophie de la nature;* Ire part., *notre Introduction à cette philosophie*, ch. VI, et notre *Inquiry into speculative and experimental science.*

qu'elle ne présuppose pas les termes, elle constitue une méthode, si l'on peut ainsi dire, continue, une méthode où les termes s'enchaînent et s'enveloppent les uns les autres suivant leur nature objective et absolue, et qui ne va pas au hasard de l'être à la cause, ou de la cause au bien, ou du bien à la science; mais qui pose l'être, et qui en posant l'être démontre pourquoi elle le pose, et comment l'être étant posé le non-être se trouve aussi posé, et comment la position de l'être et du non-être amène le devenir; en d'autres termes, elle est cette méthode qui ne va pas d'une détermination à l'autre en supprimant ou en omettant les différences, les oppositions et les intermédiaires, mais en posant et en démontrant ces différences, ces oppositions et ces intermédiaires, qui constituent eux aussi, et chacun d'eux successivement un moment de l'idée, de la pensée et des choses, et sans lesquels le terme qu'on veut connaître ne saurait ni être, ni être connu.

On peut voir par là que la méthode spéculative résume et, en les résumant, dépasse toutes les autres méthodes, et toutes les formes de la pensée; car elle contient le moment de l'identité abstraite, et le moment de la différence également abstraite de l'entendement, ou le moment *dialectique*, qu'on pourrait aussi appeler le moment *sceptique* de la pensée (1), et, enfin, le moment *spéculatif* pro-

(1) Voy. sur ce point plus loin, *Introduction de Hégel*; et notre *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. IV, § v. — Le moment de l'identité abstraite est l'affirmation par laquelle l'entendement pose l'identité sans la différence, la cause sans l'effet, l'Être sans le Non-Être. Le moment de la différence également abstraite est la négation par laquelle l'entendement pose la différence sans l'identité. On a là une affirmation et une négation également abstraites, en ce que ni l'une ni l'autre ne savent concilier les contraires, et

prement dit, qui efface la contradiction, mais qui l'efface en l'enveloppant dans une unité plus haute et plus concrète. Ainsi entendue, la *spéculation* est la forme absolue de la pensée et, partant, la forme absolue des choses. Car penser, ce n'est pas poser l'idée abstraite et vide ; ce n'est pas non plus aller du même au même, ou du même à l'autre, en laissant subsister l'opposition, ou en ne liant les contraires que d'une manière accidentelle, arbitraire et extérieure; mais c'est poser les contraires et les concilier, ou, si l'on veut, c'est poser la différence et l'unité, et poser l'unité dans la différence, et la différence dans l'unité. Et c'est là aussi déduire dans le sens éminent du mot ; car la déduction absolue ne va pas d'un principe à sa conséquence, ou d'un principe qui contient à un principe qui est contenu, mais elle va de contraire à contraire, et de la contradiction à l'unité (1).

que, par suite de cette impuissance, la première les supprime et les dissimule, et la seconde les nie et s'arrête à la négation, et cela à la différence de la méthode spéculative qui pose les contraires et les concilie. Le moment de la négation est le moment *dialectique*, en ce que la pensée va d'un terme à l'autre sans les concilier, et la dialectique se change en scepticisme, si la pensée, dans l impuissance de concilier les contraires, s'arrête à la négation. Conf. plus haut, ch. XI.

(1) Soit un argument construit d'après les règles de l'ancienne logique : « *Tout être organique possédant un mouvement propre et spontané est doué de vie, l'animal est un être organique possédant un mouvement propre et spontané, donc*, etc. » Et, d'abord, l'essentiel dans cet argument, c'est de déterminer l'idée de la vie, car une fois l'idée de la vie déterminée, tout le reste se réduit à une opération extérieure, et, pour ainsi dire, mécanique. (Il faut supposer, bien entendu, que l'idée d'animalité a été déjà déterminée, et que l'animalité se distingue de la vie, car autrement l'argument ne pourrait pas être construit.) Cette opération équivaut à ceci : « Les angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits, *cette figure que j'ai devant moi*, ou bien, le *triangle isoscèle*, est un triangle, donc, etc. — Or, la méthode spéculative détermine d'abord l'idée de la vie, et par là le principe dans lequel se trou-

On peut appeler la méthode spéculative syllogisme. Mais, si c'est un syllogisme, c'est un syllogisme qui se distingue du syllogisme de l'ancienne logique par la forme et par le contenu, par la nature des termes que l'on combine, ainsi que par la façon dont on les combine. Dans l'ancien syllogisme, en effet, la pensée demeure étrangère à son objet, car la forme suivant laquelle elle y unit les termes n'est pas la forme même de ces termes ; ce n'est pas la forme qui jaillit de leur nature intime, mais c'est une forme subjective et artificielle, qui n'atteint pas l'objet, et qui est indifférente à sa forme réelle, et partant aussi à son contenu (1). De plus, par là même qu'il ne *pose* pas les termes, mais qu'il les *présuppose*, et qu'il les reçoit d'autres sciences, d'autres facultés et d'autres modes de connaître, l'ancien syllogisme unit les termes d'une manière fortuite et extérieure, de telle sorte que les termes ne se trouvent rapprochés qu'accidentellement, que ni le moyen est nécessairement uni aux extrêmes, ni les extrêmes sont

vent compris tous les êtres vivants. Ensuite, à côté de l'idée de la vie, il y a l'idée de la mort, qui est l'opposé de la vie, mais qui est aussi en rapport avec elle. Par conséquent, si l'on détermine l'une de ces idées sans déterminer l'autre, et sans déterminer leur rapport, on n'aura que la moitié d'un tout, on n'aura ni l'idée complète de la vie, ni l'idée complète de la mort, et partant on ne pourra dire pourquoi l'animal vit, ou pourquoi il meurt, ou pourquoi il vit et il meurt à la fois. Mais si l'on détermine, comme le fait la méthode spéculative, l'idée de la vie et l'idée de la mort, ainsi que la nécessité de leur coexistence, on aura le principe absolu de la vie et de la mort de l'animal. Du reste, ces considérations s'appliquent également à l'être animé et à l'être inanimé, à l'être organique et à l'être inorganique, etc., dont il faudra déterminer les idées et les rapports. En d'autres termes, et en généralisant l'exemple, dans l'idée, et dans la déduction des idées, telle qu'elle a lieu dans la méthode spéculative, se trouvent déterminés la forme et le contenu absolu des principes, et partant la forme et le contenu relatifs des choses.

(1) Conf. plus haut, ch. V et VI.

nécessairement unis au moyen, et que, par suite, la conclusion n'est pas une conclusion nécessaire et démonstrative, mais une conclusion purement subjective, extérieure à son objet, ou, tout au plus, possible. On pourrait même dire que l'ancienne syllogistique n'est que la syllogistique des suppositions et des présuppositions (1). Dans le syllogisme spéculatif, au contraire, la forme et le contenu sont inséparables, et la forme de la pensée est la forme même de son objet. Ici la forme se fait et se développe avec son contenu, les termes qu'on démontre ne viennent pas du dehors, et ne sont pas tirés d'une autre science, ou d'autres procédés de la pensée, mais ils apportent avec eux-mêmes leur forme et leur contenu, et partant leur propre démonstration. D'où il suit que le rapport des termes est ici un rapport nécessaire et absolu, que les extrêmes ne sont pas des extrêmes qui peuvent être unis par tel ou tel moyen, et que le moyen n'est pas un moyen qui peut unir tel ou tel extrême, mais que les extrêmes sont invariablement et absolument liés au moyen, et le moyen est invariablement et absolument lié aux extrêmes. D'où il suit aussi que le moyen est à la fois moyen et conclusion, et que, loin que le moyen ne doive pas se trouver dans la conclusion, comme l'enseigne l'ancienne logique, il doit former la conclusion tout entière. Dans l'ancienne logique le moyen ne se trouve pas dans la conclusion, précisément parce que le moyen

(1) En effet, elle présuppose les termes, et elle suppose qu'ils sont tels qu'ils lui sont donnés par d'autres sciences, par d'autres facultés et d'autres opérations. Or, si l'on fait réflexion que les termes lui sont donnés avec leur forme et leur contenu, c'est-à-dire avec leur nature entière, on comprendra facilement tout ce qu'il y a d'artificiel et d'irrationnel dans l'ancienne logique, et la nécessité d'une logique supérieure, ou de la logique hégélienne.

et les extrêmes ne sont pas liés par un rapport nécessaire, et qu'ils ne forment pas une seule et même notion, un seul et même tout. Cela fait que dans la conclusion le moyen se retire des extrêmes, et que les trois termes demeurent après ce qu'ils étaient avant, des termes étrangers et indifférents l'un à l'autre, qu'une pensée subjective et artificielle avait accidentellement unis, d'abord, sous forme de proposition en joignant l'attribut au sujet, et puis, sous forme de prémisses en joignant le moyen au sujet et à l'attribut. Et le moyen se retire de la conclusion, parce qu'il ne peut pas démontrer qu'il renferme nécessairement et absolument les extrêmes, que ceux-ci ne font qu'un avec lui, et qu'il ne fait qu'un avec eux. On peut donc dire que la conclusion demeure toujours à l'état de question, et qu'elle demeure à l'état de question parce que le moyen n'arrête pas le mouvement de la pensée, en démontrant l'unité des termes opposés dans sa propre unité. Dans le syllogisme spéculatif, au contraire, le moyen n'est moyen que parce qu'il est conclusion, et il n'est conclusion que parce qu'il est moyen. La fonction du moyen n'est pas de démontrer qu'un extrême est contenu dans un autre extrême, mais qu'il est lui-même l'unité des deux extrêmes, et qu'étant leur unité il les contient tous les deux, et qu'il les contient, non comme ils sont séparément et dans leur état d'opposition, mais comme ils sont combinés avec lui. Car s'il ne contient pas les deux extrêmes, et s'il ne les contient pas dans l'unité de son idée (1), les deux extrêmes ne seront réunis que d'après une ressemblance accidentelle et extérieure, et il n'y aura pas de démonstration objective

(1) Conf. plus haut, p. 79 et suiv.

et absolue. Mais, s'il les contient, il fait cesser leur différence et leur opposition, et il constitue leur vraie et réelle conclusion (1). C'est là, en effet, la vraie nature du moyen, c'est là sa fonction éternelle et absolue. Le moyen n'est moyen que parce qu'il enveloppe les extrêmes, et qu'il les enveloppe, non comme deux termes qui lui sont étrangers, ou qui ne sont qu'accidentellement unis avec lui, mais comme deux termes qui sont faits pour lui, et pour lesquels il est fait à son tour. La conclusion montre ce rapport absolu du moyen et des extrêmes. Car elle montre que les termes opposés, qui ont été présupposés au moyen, sont incomplets, et qu'ils ne se complètent que dans et par

(1) Le moyen *simple*, par exemple, ne peut démontrer l'immortalité de l'âme, parce que *âme* et *immortalité* ne se trouvent pas réunis dans la simplicité comme l'*être* et le *non-être* se trouvent réunis dans le *devenir*, comme la *qualité* et la *quantité* se trouvent réunies dans la *mesure*, ou comme le *mouvement tangentiel* et le *mouvement vertical* se trouvent réunis dans le *mouvement circulaire;* ce qui veut dire que la *simplicité* ne contient pas *âme* et *immortalité*, et que, par là même qu'elle ne les contient pas, ne peut pas faire disparaître les différences et les oppositions qui existent entre l'âme et l'immortalité. La simplicité n'est, par conséquent, relativement à ces deux extrêmes, qu'un moyen terme subjectif, résultat de la réflexion extérieure, ou de ce qu'on appelle analyse psychologique, qui prend et emploie les termes d'une façon accidentelle, sans s'attacher à leur nature objective et à leurs rapports absolus, et qui, par cela même qu'elle emploie ainsi les termes, est amenée à affirmer le même terme indifféremment de choses différentes, de l'âme, de la pensée, des principes, de l'unité. Car on peut dire que toutes ces choses sont simples. Mais si elles sont simples, on pourra dire aussi de chacune d'elles qu'elle est immortelle. On aura ainsi le syllogisme : « Tout ce qui est simple est immortel, les principes sont simples, donc, etc. » Et si l'on démontre que la matière est, elle aussi, simple dans son principe, on pourra construire avec le même moyen un syllogisme qui démontrera que la matière est aussi immortelle que l'âme, ce qui annulera l'argument à l'aide duquel on veut établir l'immortalité de cette dernière, et ce sera le même moyen qui l'annulera. — Conf. sur ce point plus haut, ch. IX, p. 64; et mon *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. V, § II, et appendice II.

leur union avec le moyen, lequel, à son tour, n'est ce qu'il est que parce qu'il unit les extrêmes, et qu'il les contient (1). Et le terme que l'on présuppose n'est pas ici une supposition. Il n'est pas la supposition d'un extrême par rapport à l'autre extrême, ou la supposition des deux extrêmes par rapport au moyen, parce qu'en présupposant les termes on montre pourquoi on les présuppose, c'est-à-dire on montre pourquoi et comment la présupposition d'un terme est sa position, et la position de son contraire, comment la présupposition des deux contraires est leur position et la position du moyen, et comment dans la position du moyen se trouvent enveloppées la présupposition et la position des extrêmes (2).

(1) Conf. plus haut, ch. XI.

(2) Autre chose est prendre une proposition, et puis chercher un moyen terme pour la démontrer, autre chose est poser un terme et montrer pourquoi on le pose, et comment, en le posant, on pose nécessairement un autre terme, et enfin, comment les deux premiers étant posés un troisième se trouve aussi posé. Dans le premier cas, tout est présupposé et supposé, les extrêmes comme les moyens, tout est uni d'une façon extérieure et accidentelle, et rien n'est démontré. — Soit la proposition : « *le devoir est la loi suprême de nos actions,* » qu'on se propose de démontrer. D'abord on suppose que le devoir existe, et qu'on sait ce qu'il est. On suppose aussi qu'il y a une règle suprême de nos actions, et qu'on sait en quoi elle consiste. On suppose tout cela comme connu ; mais, en réalité, on l'ignore, et l'on verra tout à l'heure ce qui prouve qu'on l'ignore. Et cependant on ne devrait pas l'ignorer ; car on ne peut pas même poser la question qui donne lieu au syllogisme, sans connaître la valeur et la nature des termes que l'on veut démontrer. — Maintenant, on nous dit que pour résoudre la question il faut chercher par l'analyse un terme moyen qui convient également aux extrêmes, et qu'il faut le chercher dans, et entre les deux extrêmes eux-mêmes. — Mais, d'abord, de ce qu'il y a un terme qui convient à la fois aux deux extrêmes, à *devoir* et *loi suprême,* par exemple, il ne suit nullement que les deux extrêmes se conviennent nécessairement, — que le devoir soit la loi suprême de nos actions. Car ce même moyen peut convenir à d'autres termes, et même au contraire de l'extrême dont on veut démontrer l'autre extrême. Ainsi, si l'on fait ce raisonnement, « *Tout ce qui est conforme à notre nature*

Tel est le syllogisme spéculatif, qu'on peut appeler le syllogisme absolu de la connaissance et de l'existence, car il est la forme même de l'idée, la forme à travers, et dans laquelle l'idée logique développe son contenu.

Si maintenant on compare la forme et le contenu, la forme apparaîtra d'abord comme l'élément qui constitue l'unité de l'idée, et le contenu comme l'élément qui constitue sa différence et sa diversité, et qui amène son développement, ou le passage d'une détermination à l'autre, de la *qualité* à la *quantité*, de la *qualité* et la *quantité* à la *mesure*, etc. Et, en effet, l'idée se pose, se différencie et se concilie à tous les degrés de son

doit être la loi suprême de nos actions, le devoir est conforme à notre nature, donc, etc. » Ce même moyen peut nous servir à démontrer que le plaisir est la loi suprême de nos actions, car le plaisir aussi est conforme à notre nature. Ou bien si l'on dit : « *Tout ce qui a commencé doit périr, le corps a commencé, donc*, etc. » Ce même moyen peut servir à démontrer que l'âme doit périr, parce qu'elle a aussi commencé. Et notez que, pour simplifier la question, nous supposons que le moyen est connu et bien défini. De plus, entre deux termes il y a plusieurs moyens. Quel est celui qu'on doit choisir pour obtenir la démonstration que l'on cherche, et quelle est la règle qu'on doit suivre dans ce choix? On enseigne, il est vrai, qu'il faut prendre le moyen qui est propre à la chose qu'on veut démontrer. Mais qui nous dira quel est le moyen propre aux deux extrêmes? Qui nous dira que le moyen que je considère comme exclusivement propre aux deux extrêmes ne convient pas à d'autres extrêmes? On aura beau analyser les deux termes. En admettant même que l'analyse soit complète, rien ne peut nous assurer que le moyen qu'elle nous donne soit le vrai et absolu moyen des extrêmes. Tout porte à croire, au contraire, que ce ne sera pas le vrai moyen, par cela même qu'on cherche ce terme entre deux extrêmes qu'on a réunis accidentellement, et d'une façon extérieure dans la question. Et, en effet, lorsqu'on pose une question, ou l'on connaît à l'avance les termes de la question pris séparément, ou on ne les connaît point. Si on ne les connaît point, comment peut-on poser la question? Comment peut-on demander si *l'âme est immortelle*, ou *si la vertu est aimable*, si l'on ne sait ce que c'est que l'âme, et ce que c'est qu'être immortel, etc.? Tout autant vaudrait-il demander si l'âme est blanche, ou si la vertu est rouge. Mais si l'on sait ce que c'est que l'âme,

existence, dans la sphère de la *qualité*, comme dans celle de la *quantité*, dans la sphère de la *notion*, comme dans celle de l'*essence*. Ce qui semble, par conséquent, amener ces différents degrés de l'idée, ce n'est pas la différence de sa forme, mais la différence de son contenu. Ainsi, par exemple, si l'idée, après avoir posé la conciliation de l'*être* et du *non-être*, ne s'arrête pas au *devenir*, c'est que ces trois déterminations ne constituent qu'un degré limité de son existence, et si, après avoir traversé les déterminations de la qualité et de la quantité, elle s'élève à d'autres déterminations plus concrètes, c'est que la qualité et la quantité n'épuisent pas la richesse de sa nature, c'est, en d'autres termes, qu'elles sont des parties de l'idée, mais

et ce que c'est qu'être immortel, l'on sait par là même si l'âme est ou n'est pas immortelle, et le syllogisme devient superflu. On pourra dire, il est vrai, qu'on sait *tout* de l'*âme*, et d'*immortel*, excepté si les deux termes se conviennent, et que c'est pour cette raison qu'on pose la question. Mais, au lieu de la lever, on ne fait par là que déplacer la difficulté. Et, en effet, comment a-t-on appris ce qu'on sait de l'âme et de l'immortalité? L'a-t-on appris par un syllogisme antérieur, construit d'après les mêmes règles, et avec les mêmes éléments? En ce cas, la difficulté n'est que reculée. Si, au contraire, on a obtenu ces connaissances par d'autres procédés, et si l'on sait, par exemple, en vertu de ces procédés, que l'essence de l'âme est la pensée, ou que le principe de l'âme est éternel, ou que l'âme est libre, et comment et dans quel sens elle est libre, on ne voit pas pourquoi on n'aurait pas recours à ce même procédé pour s'assurer si l'âme est ou n'est pas immortelle, et pourquoi on se servirait du syllogisme. — Ainsi l'on peut dire que la question est la forme essentielle de l'ancien syllogisme, et que ce syllogisme est une question qui demeure sans réponse. Et, en effet, la position de la question trahit son insuffisance et son impuissance à rien démontrer. Car elle n'est que la présupposition irréfléchie et accidentelle de termes que l'on suppose être connus, mais qu'on ignore, et auxquels on ajoute un troisième terme qui n'est pas plus connu qu'eux et qui n'a avec eux qu'un rapport subjectif, extérieur et indéterminé. D'ailleurs, le vrai moyen n'est pas le moyen qui est entre les deux extrêmes, à titre d'espèce, ou de grandeur moyenne (Cf. ch. V), mais le moyen qui enveloppe les deux extrêmes, et qui les enveloppe dans son unité, unité qui est l'unité même de leur idée.

ne constituent pas l'idée logique en son entier, ou, mieux encore, qu'elles sont des idées, mais qu'elles ne sont pas l'idée.

Cependant, si l'on envisage ainsi l'idée, on ne saisira qu'imparfaitement sa nature et la loi de ses développements. Car s'il est vrai qu'en elle la forme et le contenu sont inséparables (1), son unité et sa différence doivent résider dans l'unité et la différence de sa forme et de son contenu tout à la fois. Et, en effet, si on la considère du côté du contenu, on verra que l'idée est la même, et qu'elle n'est pas la même à tous les degrés de son existence. Elle est la même en ce que c'est une seule et même idée qui pose les différentes déterminations, ce qui fait qu'elle se retrouve elle-même, si l'on peut ainsi s'exprimer, à chaque degré de son existence, et qu'à chaque degré elle résume et concentre tous les degrés précédents. Mais elle n'est pas la même, en ce sens qu'à chaque degré, à chaque moment de son développement elle ajoute un élément nouveau, une nouvelle propriété qui amène une nouvelle détermination, et une sphère nouvelle de son existence. Si on la considère du côté de la forme, on verra aussi que l'idée est la même, en ce sens que les trois moments qui composent chacune de ses évolutions se reproduisent à tous les degrés, mais qu'elle n'est pas la même en ce sens qu'ils ne se reproduisent pas de la même manière. Ainsi, dans la sphère de l'*essence*, les oppositions ne s'accomplissent pas de la même manière que dans la sphère de l'*être*, et dans la sphère de la *notion*, elles ne s'accomplissent pas de la même manière que dans celle de

(1) Voy. plus haut, ch. XI

l'*essence*. Plus l'on avance, plus les oppositions sont complexes et profondes, et, par cela même, plus les conciliations sont larges et parfaites. Dans la sphère de la *centralité*, par exemple, les oppositions sont plus complexes que dans celle de la *quantité*, et dans la sphère de la *vie* elles sont plus complexes que dans celle de la *centralité*, et, partant, l'unité elle-même de ces oppositions est plus compréhensive et plus parfaite. Par conséquent, l'idée en passant d'une détermination à l'autre, se transforme tout entière avec sa forme et son contenu, mais elle se transforme sans se séparer d'elle-même, et sans sortir de l'unité de sa nature. C'est ainsi que le premier est le dernier, et que le dernier est le premier, sans que le premier soit le dernier, ni que le dernier soit le premier.

C'est ainsi que tout est dans tout. Tout est dans tout, non dans le sens que toutes choses sont égales quant au fond, et qu'elles ne diffèrent que par la forme, ou par des différences purement quantitatives, mais en ce sens que chaque moment de l'idée, tout en constituant une détermination propre et distincte, quant à la forme, et quant au contenu, résume tous les moments précédents et les combine dans son unité. L'être et le non-être diffèrent de la cause et de l'effet par la forme et par le contenu, mais ils se retrouvent dans la cause et dans l'effet, enveloppés qu'ils sont dans les déterminations propres de ces derniers ; de même que dans la nature le système planétaire se reproduit et se continue, tout en se transformant, dans les autres sphères, dans le cristal, dans l'organisme, dans la plante, dans l'animal.

Si maintenant nous nous représentons par la pensée ce

mouvement de l'idée, cette série d'évolutions par lesquelles l'idée passe d'un état à l'autre, d'une détermination abstraite à une détermination concrète, nous verrons que la nécessité de ce mouvement réside dans la limitation même de ces déterminations. Chaque détermination ne constitue qu'un moment de l'idée. L'idée pose une détermination et s'y arrête. Mais, par cela même que c'est une détermination limitée, elle l'annule après s'y être arrêtée, et s'élève à une détermination plus haute et plus parfaite. Vis-à-vis de cette dernière, les déterminations précédentes ne sont que des présuppositions, mais des présuppositions nécessaires que l'idée elle-même a posées pour atteindre jusqu'à elle. Le système planétaire, tous les degrés de la nature inorganique sont des présuppositions vis-à-vis de la vie, des présuppositions que l'idée pose et franchit pour s'élever à cette sphère supérieure, qui est la vie.

On pourrait appeler ce mouvement de l'idée un mouvement de *finalité*, d'une finalité où les moyens et la fin n'appartiennent pas à deux notions ou à deux principes différents, et qui existent l'un hors de l'autre, l'un indépendamment de l'autre ; mais où les moyens et la fin existent et se développent au dedans d'un seul et même principe, où les moyens sont les vrais et absolus moyens de la fin, et la fin est la fin vraie et absolue des moyens. Mais la finalité n'est, comme on le verra (1), qu'une détermination de l'idée logique, elle n'est qu'un degré que l'idée logique pose et franchit pour atteindre à sa parfaite unité. Il faut, en effet, un terme à ce mouvement, il faut un point où

(1) *Logique*, § 240 et suiv.

l'idée, après avoir déployé la variété et la richesse de sa nature, puisse s'arrêter, et s'arrêter en s'entendant elle-même, et en se saisissant comme idée pure, et comme principe générateur de toutes choses, et se reposer ainsi dans la contemplation d'elle-même et dans la plénitude de son existence. Mais quel est dans le monde des idées, etdans la vie de l'absolu ce terme dernier, cette idée suprême à laquelle aspirent les autres idées, pour laquelle elles sont faites, et où elles trouvent leur perfection et leur unité (1)? La réponse à cette question dépasse évidemment les limites de la logique.

(1) Voy. sur ce point : *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, et *præsertim*, p. 243 et suiv.

CHAPITRE XIII.

LA LOGIQUE, LA NATURE ET L'ESPRIT (1).

La logique est un degré, une face, une sphère de l'idée, mais elle n'est pas l'idée, et c'est parce qu'elle n'est pas l'idée, qu'après avoir, si l'on peut ainsi dire, épuisé sa substance logique, l'idée entre dans la sphère plus concrète de la nature, pour s'élever ensuite à son existence absolue dans l'esprit. L'idée logique est l'idée qui, comme nous l'avons vu, n'est pas encore descendue dans l'espace et le temps, dans la sphère du mouvement, de la matière, etc., et dont tout l'être et toute la vérité résident dans sa nature logique elle-même, en dehors et indépendamment de ces déterminations et de ces rapports (2). Mais, par là même que

(1) Cf. notre *Introduction à la Philosophie de la nature*, ch. IX et X; et *Introduction à la Philosophie de l'esprit*, ch. V et VI, où nous avons développé les quelques traits contenus dans ce chapitre.

(2) C'est là ce qui fait la difficulté de la saisir dans sa pureté et sa vérité. Car on y introduit ces éléments et ces rapports, et, en les y introduisant, on n'a plus l'idée logique, mais l'idée telle qu'elle existe dans la nature, ou dans l'esprit, et par là on mêle et on confond ces sphères diverses de l'idée,

la logique n'est pas l'idée, celle-ci, après avoir posé l'idée logique, se sépare d'elle, et pose la nature. Le passage de la logique à la nature amène dans l'idée une différence et une scission, scission qui fait que l'idée semble se séparer d'elle-même, et amener une détermination qui lui est étrangère, et à laquelle elle est étrangère. Mais, en passant de la logique à la nature, l'idée doit nécessairement poser celle-ci autre que la logique, et elle doit paraître, et être dans la nature autre qu'elle n'est dans la logique. Dire, par conséquent, que l'idée se sépare d'elle-même, c'est dire, au fond, que l'idée est autre dans la logique et autre dans la nature. Et, en effet, l'idée logique est bien l'idée universelle et absolue, mais en tant que possibilité absolue. Rien ne saurait être sans elle, et tout doit être conformément à elle. Et c'est là aussi ce qui fait sa nécessité (1). Mais, par là même qu'elle n'est que la possibilité de toutes choses, elle n'embrasse pas le cercle entier des idées, et les autres sphères, où en se combinant avec d'autres idées, la possibilité s'actualise, et en s'actualisant se complète et se manifeste. De plus, et par là même qu'elle n'est qu'une possibilité, l'idée logique est l'idée aveugle, sans conscience et sans pensée. Elle est l'idée, mais elle n'est pas l'*idée* de l'*idée*. C'est dans cette imperfection de

au lieu de saisir leur différence et leur unité. C'est comme le mathématicien qui, en introduisant dans sa formule des éléments étrangers et empruntés à l'expérience, n'a plus sa formule à l'état de pureté, mais à l'état de mélange, si je puis dire ainsi. Si, par exemple, on introduit dans l'idée absolue de causalité des éléments tirés de l'observation intérieure ou extérieure, et même d'idées métaphysiques étrangères, ou préconçues, et nullement démontrées, la création *ex nihilo*, par exemple, on n'aura plus l'idée de causalité dans son universalité et dans sa vérité. (Conf. plus haut, ch. X.)

(1) Voy. plus haut, ch. XII.

l'idée logique qu'il faut chercher le passage de la logique à la nature, sa loi, et sa nécessité (1).

Vis-à-vis de la logique, la nature n'est pas une déchéance, comme on a l'habitude de se la représenter, mais une simple opposition, et, à ce titre, elle marque plutôt un

(1) On a reproché au système de Hégel de tout ramener à des entités, ou à des rapports logiques, et de n'être au fond qu'une logique déguisée sous le nom de *Philosophie de la nature*, et de *Philosophie de l'esprit*. Un autre reproche qu'on lui a adressé, c'est de ne pas justifier le passage de la logique à la nature. Pour ce qui concerne le premier reproche, la meilleure réponse qu'on peut faire à ceux qui le lui adressent, c'est de les renvoyer au système de Hégel lui-même, en les engageant à l'étudier longuement et sérieusement. Le système de Hégel se compose de trois parties : la *Logique*, la *Philosophie de la nature*, et la *Philosophie de l'esprit*, et Hégel, en traçant ces trois parties, a très-bien déterminé leur différence et leur rapport. Ce qui fait croire que la philosophie de la nature, et la philosophie de l'esprit ne sont qu'une répétition de la logique, ou qu'une logique de la nature et de l'esprit, c'est que l'idée logique se reproduit comme détermination essentielle dans la nature et dans l'esprit, et qu'elle s'y reproduit avec sa forme et son contenu. Mais il faut bien qu'elle s'y reproduise, car c'est là la vraie unité, l'unité systématique. (Voy. plus haut, chap. X et XI). Seulement elle s'y trouve combinée, et comme actualisée et particularisée avec d'autres éléments, c'est-à-dire, avec les idées qui constituent la sphère de la nature, et la sphère de l'esprit. C'est ainsi, par exemple, que la quantité pure, ou logique se reproduit dans l'espace pur, dans la matière et dans l'esprit, ou que l'idée logique d'attraction et de répulsion détermine la forme universelle et absolue de toute attraction et de toute répulsion, de l'attraction et de la répulsion planétaires, des attractions et des répulsions polaires, magnétiques et électriques, et, dans l'esprit, de l'amour et de la haine, de l'individu et de la société, etc. (Voy. plus haut, pages 80, 99 et suiv.) Ainsi, cette objection dirigée contre le système de Hégel vient principalement de l'absence d'une connaissance systématique, et de ce que l'on ne se fait pas une notion exacte d'un système, et de la manière dont les éléments qui le composent y sont disposés et combinés. — Quant à la seconde objection, il est plus difficile d'y répondre, c'est-à-dire de montrer qu'elle n'est pas plus fondée que la première, parce que, parmi ceux qui la font, il en est qui ne veulent point admettre que les idées sont des principes, et des principes réels et objectifs; et qu'il en est d'autres qui, tout en reconnaissant d'une manière générale et indéterminée que les idées sont des principes, apportent dans cette question certaines notions préconçues, telles que la notion de la création

progrès et un bien ; car toute opposition rationnelle et nécessaire est un progrès et un bien. La nature c'est l'idée, mais l'idée qui de la sphère de la possibilité abstraite et immobile passe dans la région de la réalité extérieure et du mouvement. Ce passage est un progrès, en ce que la

ex nihilo, et l'impossibilité de l'expliquer. Pour ce qui concerne les premiers, on conçoit que non-seulement ce passage de l'idée, de la logique à la nature, soit à leurs yeux inexplicable et impossible, mais que la logique de Hégel elle-même, bien plus, tout idéalisme soit un assemblage de mots, ou une aberration de l'esprit. Par conséquent, la philosophie idéaliste se trouve dans l'impossibilité de rien démontrer à ceux qui se font une telle notion des idées, et tous les arguments qu'elle pourrait employer pour leur démontrer ce passage idéal de la logique à la nature produiraient dans leur esprit l'effet d'un général qui, pour battre en brèche les murs d'une forteresse, se servirait du son au lieu de se servir de boulets. Tout ce qu'elle peut faire à leur égard, c'est de leur montrer qu'ils ne peuvent rien concevoir, ni rien penser sans les idées, et que, lors même qu'ils croient penser autre chose que les idées, ou par autre chose que par les idées, celles-ci sont au fond de leur pensée, et elles lui communiquent sa signification et sa valeur. C'est là tout ce qu'elle peut faire à leur égard, en les engageant ainsi à réfléchir sur les idées, pour en saisir la nature et la fonction. — Pour ce qui concerne les seconds, on peut d'abord leur demander s'ils admettent une *idée de la nature*. Et, s'ils admettent que les idées sont des principes, pourquoi n'admettront-ils pas que les idées sont aussi des principes relativement à la nature? Et s'ils admettent qu'elles sont des principes pour les choses de l'esprit, pourquoi n'admettront-ils pas qu'elles sont des principes pour les choses de la nature? Faudra-t-il dire, par exemple, que la quantité et les rapports de quantité qui sont dans l'esprit et dans des choses de l'esprit, et la quantité et les rapports de quantité qui qui sont dans la nature et dans les choses de la nature découlent de deux principes différents? Ou bien, que la beauté qui est dans l'esprit et dans les œuvres de l'esprit, et la beauté qui est dans la nature et dans les choses de la nature n'ont pas une seule et même origine? En d'autres termes, faudra-t-il dire que l'idée est tantôt un principe, et tantôt elle ne l'est pas? Qu'elle est un principe pour tel ordre de faits et d'êtres, et qu'elle n'est pas un principe pour tel autre ordre de faits et d'êtres? Mais ce serait là une opinion inadmissible. Il faut donc reconnaître qu'il y a une idée de la nature. C'est là, d'ailleurs, un point que nous croyons avoir établi dans notre *Introduction à la Philosophie de Hégel* (ch. V, § II), et dans notre *Introduction à la Philosophie de la Nature*. Mais, s'il y a une idée de la nature, le passage de

réalisation de l'œuvre complète et actualise la possibilité, l'idée abstraite de l'œuvre, ou en ce que le bien qui se réalise s'ajoute au bien purement possible, et en s'y ajoutant l'achève. Mais, en entrant dans la région de la réalité extérieure, dans la région de l'espace, du temps, de la

la logique à la nature ne peut être qu'un passage idéal, un passage, voulons-nous dire, fondé sur la nature même de l'idée. Quant à la création, nous demanderons, d'abord, ce qu'on entend par création, ou, pour mieux dire, nous demanderons si l'on entend ce qu'est, et ce que peut être la création. Car, si on l'entend, on pourra nous l'expliquer, et nous montrer que l'idée n'a rien à voir dans la création. Mais on ne nous l'explique point : tout au contraire, on nous dit que la création est un mystère inexplicable, et qu'il faut admettre pour expliquer autre chose. Or, si l'on ignore ce que c'est que la création, comment peut-on penser la création, et comment, à plus forte raison, peut-on dire qu'elle est un mystère? Et ce qui est plus étrange encore, comment peut-on dire que c'est un mystère qu'on doit admettre pour expliquer d'autres vérités, et cela après nous avoir enseigné dans la logique que les principes par lesquels on démontre doivent être plus clairs et plus connus que les choses qu'ils démontrent? Car d'un mystère nous ne pouvons avoir, strictement parlant, la moindre notion. Et, lors même qu'on admettrait que nous en avons une notion obscure et indéterminée, ce n'est pas cette notion qui pourra nous éclairer sur d'autres points aussi obscurs qu'elle, et nous servir de principe de démonstration. Si l'on devait adopter cette façon de traiter les questions, il faudrait renoncer à la science; car tout est mystère pour celui qui ne veut, ou ne peut voir, tout est mystère pour celui qui se place hors de la science, et qui n'envisage pas les choses de leur véritable point de vue, dans leur rapport, et dans leur unité. A ce titre, le rapport de l'âme et du corps, de la liberté et de la loi, de la liberté et de providence, le bien et le mal, le système planétaire comme l'insecte qui rampe sur le sol sont des mystères aussi impénétrables que la création. Et, pour achever la chaîne des mystères, on doit dire que l'homme est lui-même le plus impénétrable des mystères.

On ne voit pas trop après cela quelle est la lumière que le mystère de la création peut faire pénétrer dans cette autre région sombre et inaccessible de mystères. — Mais c'est surtout pour sauvegarder la puissance et la liberté divines qu'on a recours à la création *ex nihilo*. Car si Dieu, nous dit-on, n'a pas créé le monde, celui-ci est nécessaire et éternel, et, par conséquent, Dieu n'est ni tout-puissant, ni libre, libre de le créer, ou de ne pas le créer. On remarquera d'abord que dans cet argument l'on emploie tous les termes dont il se compose, Dieu, monde, toute-puissance, liberté, comme

matière, l'unité de l'idée se brise, et devient une unité extérieure. C'est là ce qui fait que l'idée est comme cachée et voilée dans la nature. Entre le soleil, les planètes, la terre et les êtres qui la couvrent, en un mot, entre les diverses parties de la nature, il y a une connexion, et il faut bien qu'il y en ait une, car ni le tout, ni les parties ne sau-

s'ils étaient parfaitement connus et parfaitement définis; c'est-à-dire on suppose que l'on sait ce que c'est que Dieu, et ce que c'est que le monde, et que Dieu et le monde sont complétement séparés, et que l'on sait également ce que c'est que la toute-puissance, et la liberté divine. C'est là ce qu'on suppose, mais ce qu'on ne sait point.

Or, sans insister ici sur ce côté vulnérable de l'argument, voyons s'il atteint le but qu'il se propose, c'est-à-dire, si en réalité il sauvegarde les perfections divines. Et, d'abord, si la liberté divine est une liberté de choix, Dieu est placé, comme l'homme, entre le *meilleur* et le *moins bon*, et ce meilleur et ce moins bon ne peuvent pas être hors de lui, puisqu'on dit qu'il a tiré le monde du néant, mais bien en lui, dans sa pensée et dans sa nature. Et s'il a choisi le *meilleur*, il a laissé le *moins bon* dans sa nature ; et s'il a choisi le *moins bon*, sa liberté, et, partant, sa nature entière est imparfaite et finie. Quant à sa puissance, si c'est la puissance de *tout faire*, et non la puissance d'agir conformément à la raison et à la nature éternelle des choses, qui est la nature immuable et éternelle des idées, et partant de Dieu lui-même, il n'y aura plus ni vérité, ni rapport absolu, rien d'immuable dans les choses. Et ainsi la matière ne serait pas pesante, et ne remplirait pas l'espace, parce qu'il est dans sa nature d'être pesante et de remplir l'espace, mais parce que Dieu le veut, et, s'il voulait le contraire, il pourrait le faire. Et l'espace lui-même ne serait pas ce qu'il est, avec son étendue, ses trois dimensions et ses autres propriétés, parce que telle est sa nature immuable et absolue, mais parce que Dieu le veut ainsi. Et, en étendant cette façon de raisonner à toute vérité, il n'y aurait pas de vérité qui serait telle par sa nature intrinsèque, mais parce que Dieu le veut. Après cela, on ne voit pas pourquoi on excepterait Dieu lui-même de ce renversement universel de toute vérité par sa puissance, et pourquoi on ne serait pas fondé à dire que Dieu est ce qu'il est, parce qu'il le veut, et que, s'il le voulait, il pourrait être autrement qu'il n'est. — Ainsi ce mystère de la création *ex nihilo*, auquel on a recours pour expliquer d'autres mystères, ou pour sauvegarder la perfection divine, non-seulement n'explique aucun mystère, non-seulement il ne sauvegarde pas les perfections divines, mais il trouble tous les rapports, bouleverse toutes les vérités, et va jusqu'à atteindre l'unité, l'immutabilité et la nécessité de la nature divine elle-même.

raient se concevoir sans elle. Mais c'est une connexion où le tout est extérieur aux parties et les parties sont extérieures au tout, et où, par suite, chaque partie est extérieure à elle-même. Car étant dans le temps et dans l'espace, le tout, ainsi que les parties, doivent apparaître, et exister comme des êtres séparés ; chaque partie doit apparaître comme composée de parties, et comme un agrégat, et l'idée doit se manifester sous la forme d'une individualité limitée. On peut comparer la nature à une œuvre mécanique dont le but et l'unité ne sont pas en elle, mais hors d'elle, et dans l'idée suivant laquelle elle a été conçue et exécutée ; de telle façon, que chaque pièce du mécanisme est renfermée dans un espace limité, et agit dans l'ignorance de sa propre fonction et de son but particulier, ainsi que de la fonction et du but du mécanisme entier, et que celui-ci, à son tour, a son but et son centre hors de lui, et dans un autre principe. Et, en effet, le centre, l'unité de la nature ne saurait se trouver nulle part dans la nature. On peut dire de la nature qu'elle gravite vers un centre sans pouvoir l'atteindre, qu'elle est poussée par un effort, une tendance, une nécessité interne vers un idéal qu'elle pressent, qui s'agite obscurément en elle, mais qu'elle est impuissante à réaliser. Le mouvement, le changement, la vie et la mort peuvent être considérés comme les formes générales, et l'expression de cette aspiration universelle. Car l'être qui se meut, se meut parce que le principe vers lequel il se meut, et par lequel il est mû, demeure hors de lui. Si on le considère par rapport à l'espace, il se meut, parce qu'il ne remplit pas l'espace. Si on le considère par rapport au temps, il se meut, parce qu'il diffère de lui-

même dans des temps différents, ou qu'il ne peut être dans un temps ce qu'il est dans un autre. Et, enfin, et on le considère par rapport aux perfections en général, il se meut parce qu'il ne possède pas l'absolue perfection. Cette gravitation universelle de la nature marque ses limites, et la position qu'elle occupe par rapport à l'idée. Elle montre que l'idée est en elle, et qu'elle n'est pas en elle, qu'elle est en elle, non comme elle *est*, mais comme elle *apparaît*, non comme elle existe dans l'unité, l'immutabilité et l'éternité de sa nature, mais comme elle se manifeste dans le temps et dans l'espace, et dans la variété et la succession des êtres et des événements.

On pourrait dire encore : L'idée logique est la possibilité absolue, et partant la possibilité de la nature elle-même. De plus, elle est l'idée pure, l'idée qui n'a rien perdu de la simplicité et de l'indivisibilité de son essence, et dont rien ne vient troubler la transparence et la clarté. C'est là toute sa réalité. Mais par là même qu'elle n'est que la possibilité, elle n'est pas le *tout*. Elle *peut* être toutes choses, et celles-ci ne peuvent être que conformément à elle; mais elle n'est pas toutes choses. C'est là ce qui amène la nature. La nature c'est encore l'idée, mais l'idée en tant que nature, c'est-à-dire, l'idée qui pose la sphère de la réalité extérieure, ou de l'*extériorité* (1), pour me servir de

(1) L'espace est le premier moment de l'extériorité de l'idée, lequel se retrouve combiné avec d'autres éléments dans le temps, dans le mouvement et la matière. Chaque partie de l'espace est extérieure à une autre partie, comme chaque partie du temps, du mouvement, de la matière est extérieure à une autre partie du temps, etc. L'extériorité est, par conséquent, comme la base sur laquelle s'élève la nature. Voy. Hégel, *Philosophie de la Nature*.

l'expression hégélienne, et par là se manifeste ; et qui, en posant la sphère de l'extériorité et en se manifestant, ne devient pas extérieure à un autre, et ne se manifeste pas à un autre, ou pour un autre qu'elle ; mais devient extérieure à elle-même, et se manifeste à elle-même, et pour elle-même (1). L'opposition de la logique et de la nature peut

(1) La notion que l'on se fait généralement de la *manifestation* consiste à se représenter la chose, ou l'être qui se manifeste comme se manifestant, non pour lui-même, mais pour un autre, ce qui fait qu'on ne considère pas les manifestations d'un être comme un élément essentiel de son existence et de son essence, mais comme un accident. Cela vient de cette absence d'une connaissance systématique qui, ainsi que nous l'avons signalé à plusieurs reprises, est la source principale de nos erreurs. Aussi, au lieu de *poser* les termes, on les *présuppose* ; au lieu de construire un être d'après ses propriétés essentielles, ou son idée, on le prend tel qu'il est donné par la représentation extérieure, ou par une aperception vague et indéterminée. C'est ainsi qu'on prend l'âme, ou Dieu, par exemple, et qu'on dit : L'âme et Dieu sont des êtres complets, qu'ils se manifestent, ou qu'ils ne se manifestent point, et s'ils se manifestent, ils se manifestent pour les autres, et non pour eux-mêmes. Et après s'être fait cette notion de la manifestation d'un être, lorsqu'on en vient à considérer le rapport de Dieu et de la nature, l'on dit bien que la nature est une manifestation de Dieu, mais qu'elle n'est nullement essentielle à la vie divine, et que Dieu n'en serait pas moins parfait sans la nature. — Mais, d'abord, une âme qui ne se manifesterait point ne serait qu'une abstraction. On peut dire, au contraire, que tout l'être, toute l'activité de l'âme consiste dans ses manifestations. Et, en se manifestant, l'âme ne se manifeste pas seulement à un autre qu'elle-même, mais à elle-même aussi, et elle ne peut se manifester à un autre extérieurement, sans se manifester à elle-même, ou se manifester à elle-même, sans se manifester extérieurement. Et si l'on prétend qu'elle peut se manifester à elle-même intérieurement, sans se manifester extérieurement, c'est qu'on commence par supprimer le corps et la nature, et qu'on suppose le corps et la nature comme n'existant pas, et l'âme comme pouvant se manifester à elle-même, non-seulement sans le corps, mais hors de la nature et de tout rapport matériel. Or, c'est là précisément le point qu'il faudrait démontrer, mais qu'on admet comme démontré. Et l'on se comporte de la même manière à l'égard de Dieu. Car on commence par se représenter Dieu comme un être parfait, sans, et hors de la nature ; et puis, comme il faut bien expliquer la nature et les êtres qui vivent dans la nature, on dit que la nature est bien une manifestation de Dieu, mais une manifestation

donc se ramener à l'opposition de la possibilité absolue, et de la réalité extérieure. Leur imperfection consiste en ce que l'une est la possibilité sans la réalité, et l'autre est la réalité sans la possibilité, ou bien, l'une est l'idée pure qui ne se manifeste point, l'autre est l'idée qui se manifeste, mais qui ne se manifeste pas en tant qu'idée ou, ce qui revient au-même, qui ne se manifeste pas à elle-même en tant qu'idée. Cependant, c'est une seule et même idée qui est au fond de toutes les deux. Car l'idée en se manifestant

accidentelle et purement volontaire de ses perfections.—Mais, si Dieu est un être parfait sans la nature, pourquoi s'est-il manifesté dans la nature? On nous dit qu'il s'est manifesté parce qu'il est bon, et parce que dans sa bonté il a voulu faire participer d'autres êtres à ses perfections. Mais si Dieu est un être parfait sans la nature, et qu'il trouve en lui-même la plénitude de son être et de ses perfections, on ne voit pas pourquoi sa bonté, ou son amour s'exercerait au dehors, et pourquoi il créerait des êtres, et des des êtres imparfaits pour exercer ces attributs, et surtout pour les exercer envers des êtres qui n'existaient pas, et qu'on suppose avoir été tirés du néant. — La raison pour laquelle on ne veut pas admettre que la nature constitue un degré de la vie divine c'est qu'elle est imparfaite. Or la nature n'est que relativement imparfaite, elle n'est, voulons-nous dire, imparfaite que parce qu'elle ne constitue pas l'être divin tout entier, et ce qu'il y a de plus excellent en lui. Mais dans ses limites elle est ce qu'elle peut, et doit être, et elle renferme toute la perfection que comporte son essence (Conf. notre *Introd. à la Philos. de Hégel*, ch. V, § 1). Ensuite, si la nature est imparfaite, comment Dieu qui est l'Être parfait a-t-il pu vouloir la créer? Et s'il l'a créée librement et volontairement, comment n'a-t-il pas par cet acte diminué, ou, pour mieux dire, annulé ses perfections, et cela ne fût-ce qu'en pensant subjectivement l'être imparfait? En outre, que devient, dans cette supposition, l'idée éternelle de la nature? Faudra-t-il dire qu'il n'y a pas une telle idée, et que la nature n'est sortie que d'une idée, d'une conception contingente, qui s'est présentée, pour ainsi dire, au hasard à la pensée divine? Ce serait là une supposition qui porterait une atteinte plus profonde encore à la perfection divine. Ainsi, cette conception de la nature comme un être imparfait, contingent et extérieur à la substance et à la vie divines non-seulement augmente les difficultés et les obscurités par l'acte de la création, mais elle frappe ces perfections mêmes qu'elle prétend justifier et sauvegarder.

manifeste sa possibilité infinie, et en posant sa possibilité infinie, elle pose la possibilité de toute réalité. Par conséquent, l'idée en se manifestant extérieurement ne sort pas d'elle-même, elle ne manifeste pas des déterminations qui lui sont étrangères, ou qu'elle abandonne, mais elle se manifeste, au contraire, pour atteindre à cet état, à cette sphère dernière de son existence, où elle se produit et se reconnaît comme idée absolue et comme unité de la possibilité et de la réalité, de la logique et de la nature (1).

C'est là l'idée dans sa plus haute sphère, dans la sphère de la pensée (2). Et, en effet, la pensée est ce moyen terme, cette conclusion absolue dans laquelle se

(1) La marche de la nature consiste à aller de déterminations abstraites et extérieures à des déterminations de plus en plus concrètes et intérieures, cette marche étant déterminée par la logique, ou par la méthode absolue de l'idée. Les deux déterminations extrêmes de la nature sont, d'un côté, l'espace pur, et, de l'autre, la vie. L'espace pur, c'est l'extériorité pure, et partant la détermination la plus abstraite de la nature. La vie, au contraire, en est la détermination la plus concrète et la plus haute, la détermination par laquelle la nature touche à l'esprit. Entre ces déterminations extrêmes, il y a une série de déterminations qui peuvent être considérées comme des évolutions et des involutions, en ce qu'à mesure qu'elle avance l'idée se manifeste en développant son contenu, et en se concentrant de plus en plus en elle-même pour rentrer dans son unité, mais dans une unité plus concrète et plus profonde. C'est ainsi que des déterminations abstraites et extérieures de la mécanique elle passe successivement aux déterminations plus concrètes et plus internes de la physique proprement dite, de la chimie et de l'organisme. Voy. *Philosophie de la nature.*

(2) L'esprit n'est pas, bien entendu, tout entier dans la pensée, et ne s'élève à la pensée que par une suite de déterminations et de développements dont la filiation et l'ensemble constituent l'idée même de l'esprit, déterminations et développements qu'il faut voir à leur place. Mais, comme la pensée, la pensée spéculative, est le point culminant de ces développements, il suffira, pour le but que nous nous proposons dans cette rapide esquisse, de considérer comment cette union de la logique et de la nature s'accomplit d'une façon absolue dans la pensée.

trouvent enveloppées, et pour laquelle sont faites la logique et la nature. La pensée n'est pas seulement ce principe des profondeurs duquel jaillit toute connaissance, mais elle constitue la plus haute essence et le point culminant de l'existence. Le vieil adage que l'homme est un microcosme, n'a de sens qu'autant qu'il s'applique à la pensée ; car la pensée possède seule le privilége de se penser elle-même, et de penser toutes choses, et de penser toutes choses au dedans d'elle-même, et de les identifier avec elle-même en les pensant.

Il n'y a pas d'être, quelle que soit sa nature, qui échappe à la pensée, il n'y a pas de point dans l'espace que la pensée ne puisse atteindre. L'infini et le fini, les choses invisibles et les visibles, et celles que l'œil voit, et celles que l'âme voit, et celles qui sont dans le temps et dans l'espace, comme celles qui sont hors du temps et de l'espace, et la variété infinie des êtres avec leurs qualités et leurs rapports innombrables, avec leurs différences et leurs oppositions, tout vient se rencontrer dans les profondeurs de la pensée, tout vient s'unir en elle comme dans leur centre commun et indivisible. Bien plus, c'est dans et par la pensée que les choses atteignent à leur plus haute perfection; c'est en étant pensées qu'elles revêtent une beauté, et qu'elles acquièrent une valeur et une dignité qu'elles ne possèdent point en elles-mêmes.

Ce qui manque à l'idée pure (logique) pour devenir la plus haute réalité, c'est l'acte de la pensée, et ce qui manque à la nature pour devenir idée pure, c'est aussi la pensée. Car c'est dans la pensée que la nature atteint à son existence idéale et essentielle, tandis que hors de la pensée elle

n'a qu'une existence imparfaite, fragmentaire, sans lien interne ni unité.

Dans l'homme tout son être suppose la pensée, ou, pour mieux dire, est la pensée. Enlevez-lui la pensée, et il cessera d'être ce qu'il est, et retombera au rang des choses de la nature. Toute son activité jaillit de la pensée, et il n'y a pas une seule de ses œuvres et de ses manifestations, depuis les recherches les plus profondes jusqu'à la plus humble occupation, où la pensée ne tienne le premier rang, et ne soit le principe moteur de l'action. La volonté, l'imagination, la mémoire, la conscience, et la faculté elle-même qui est, pour ainsi dire, placée sur la limite de la nature et de l'esprit — la sensibilité — toutes supposent comme élément essentiel la pensée, et ne sont que des formes différentes, ou des instruments de la pensée. Car il y a pensée dans la sensation, comme dans tout autre état de l'esprit, et non-seulement c'est par la pensée que la sensation est intérieurement sentie, mais l'objet extérieur qui produit la sensation est également perçu par elle. Et ce n'est pas seulement telle sensation et tel objet, mais ce sont les idées de la sensation et de l'objet qui sont saisies par elle.

Mais si la pensée est ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme, elle est aussi ce qu'il y a de plus excellent en Dieu. Dieu est l'absolue et éternelle pensée, voilà la plus haute définition de Dieu. Toute autre définition n'exprime qu'un attribut, qu'une perfection subordonnée de la nature divine. Dieu est le bien, la vérité, l'amour, mais il est avant tout la pensée. Car le bien n'est pas la pensée, tandis que la pensée est à la fois la pensée et le bien, comme elle

est la vérité et l'amour. Et le bien pensé, ou dans la pensée vaut mieux que le bien non pensé, ou séparé de la pensée. Car le bien qui n'est point pensé est un bien possible, ou un bien qui s'ignore lui-même, et qui, partant, n'est pas le bien vrai et parfait. Et lorsqu'on dit que Dieu est la lumière, on veut dire que Dieu est la pensée, car la pensée est la lumière, et de plus est cette lumière de l'âme qui peut seule dissiper les ténèbres de l'ignorance et de l'erreur, et pénétrer dans les profondeurs cachées de la vérité. Et lorsqu'on dit que Dieu aime le monde, on ne veut point dire qu'il *sent* le monde, et qu'il l'aime en le sentant, mais qu'il pense le monde, et qu'il l'aime en le pensant. Mais s'il pense le monde, il pense l'idée même du monde, et il pense cette idée telle qu'elle existe dans sa pensée. Et c'est cette idée pensée, ou cette pensée, qui est le principe du monde, et la source de l'amour que Dieu a pour lui. Si, d'un autre côté, Dieu se pense lui-même, et qu'en se pensant lui-même il pense son être et ses perfections, sa pensée sera la lumière et l'idéal de son être et de ses perfections, et la source de l'amour de lui-même et de sa souveraine félicité.

Telle est la pensée, le plus merveilleux et le plus divin de tous les êtres. En présence de la nature et de ses forces, à l'aspect des masses immenses qui remplissent l'espace, de la vaste étendue des mers, du soleil et des planètes, des corps innombrables qui ornent la voûte céleste, et de la variété infinie des êtres qui peuplent la surface de notre globe, nous sommes saisis d'étonnement et d'admiration. Que la pensée nous paraîtra bien plus digne d'admiration

si nous faisons réflexion que, non-seulement ces êtres, mais l'univers entier vient se concentrer en elle, et trouve en elle la conscience de lui-même, et sa plus haute perfection !

DISCOURS PRONONCÉ PAR HÉGEL

LE 22 OCTOBRE 1818

A L'OUVERTURE DE SON COURS, A BERLIN [1]

« Messieurs,

« Puisque c'est aujourd'hui que je viens occuper pour la première fois dans cette université la chaire de professeur de philosophie, à laquelle m'a appelé la faveur de Sa Majesté le Roi, permettez-moi de vous dire dans ce discours préliminaire que je considère comme une circonstance enviable et heureuse pour moi d'être entré dans un plus vaste champ d'activité académique, et d'y être entré ici, et dans le moment actuel. Pour ce qui concerne le

(1) Ce discours accompagne l'édition de l'Encyclopédie publiée par les disciples et les amis de Hégel, après sa mort. Outre son importance pour l'histoire de la philosophie hégélienne, il fait, jusqu'à un certain point, connaître la manière dont Hégel exposait ses pensées dans sa chaire. C'est là ce qui m'a engagé à le donner.

temps, des circonstances paraissent surgir, au milieu desquelles la philosophie peut espérer d'attirer la même attention, de se voir entourée du même amour qu'autrefois, et de faire entendre sa voix, naguère muette et silencieuse. C'étaient, d'une part, les nécessités du temps qui donnaient naguère une si grande importance aux mesquins intérêts de la vie de tous les jours; c'étaient, d'autre part, les intérêts plus élevés de la réalité, les luttes qui avaient pour objet de rétablir, et d'affranchir l'État, et la vie politique des peuples, qui s'étaient emparés de toutes les puissances de l'esprit, de l'énergie de toutes les classes, ainsi que de tous les moyens extérieurs; de façon que la vie intérieure de l'esprit ne pouvait obtenir le calme et le loisir qu'elle exige. L'esprit du monde, absorbé qu'il était par la réalité, et déchiré au dehors, ne pouvait se replier sur lui-même, et jouir ainsi de lui-même dans son propre élément. Mais, puisque ce torrent de la réalité est maintenant brisé, et que le peuple allemand a rétabli cette nationalité qui est le fondement de toute vie réelle (1), le temps est aussi arrivé où, à côté du gouvernement du monde extérieur, on pourra voir s'élever dans l'État le libre royaume de la pensée. Et l'esprit a déjà manifesté sa puissance en ce qu'il n'y a que les idées, et ce qui est conforme aux idées qui peut aujourd'hui se maintenir, et que cela seul a une valeur qui peut se justifier devant l'intelligence et la pensée. Et c'est surtout cet État, qui m'a aujourd'hui adopté, qui doit à sa prépondérance intellectuelle d'avoir acquis une influence légitime dans le monde politique et réel, et de se

(1) *Lebendigen Lebens. Vie vivante*, car la vie est incomplète là où il n'y a ni État, ni nationalité.

trouver égal en importance et en indépendance à des États qui le surpassent par leur puissance matérielle. C'est ici que la science se développe et grandit comme un des moments essentiels de la vie de l'État. C'est dans cette université, qui est l'université du centre de l'Allemagne, que la science, qui est le centre de toute éducation de l'esprit, de toute science et de toute vérité, la philosophie, veux-je dire, doit trouver sa place véritable, et être étudiée avec plus d'ardeur. Mais, à côté de cette vie spirituelle, qui est l'élément fondamental de l'existence d'un État, nous avons vu commencer ce grand combat où les peuples se sont associés à leurs chefs pour assurer leur indépendance et la liberté de la pensée, et pour secouer le joug d'une domination violente et étrangère. C'est là l'œuvre de la puissance intérieure de l'esprit, en qui s'est réveillée la conscience de son énergie, et qui dans ce sentiment a arboré son drapeau, et a manifesté sa puissance dans la réalité. Nous devons considérer comme un bien inestimable que notre génération ait vécu et agi dans ce sentiment où se trouvent concentrés tout droit, toute moralité et toute religion. C'est par ces entreprises vastes et profondes que l'esprit s'élève à sa dignité, que ce qu'il y a de vulgaire dans la vie et d'insignifiant dans les intérêts s'efface, et que les opinions et les vues superficielles sont mises à nu et s'évanouissent. C'est cette pensée sérieuse qui, en s'emparant de l'âme, établit le vrai terrain sur lequel se meut la philosophie. La philosophie est impossible là où la vie est absorbée par les intérêts et les nécessités de tous les jours, et où dominent des opinions vaines et frivoles. Dans l'âme que ces nécessités et ces opinions ont asservie, il n'y a

plus de place pour cette activité de la raison qui recherche ses propres lois. Mais ces pensées frivoles doivent disparaître, lorsque l'homme est obligé de s'occuper de ce qu'il y a d'essentiel en lui, et que les choses en sont venues à ce point que toute autre occupation est à ses yeux subordonnée à celle-là, ou, pour mieux dire, n'a plus de valeur pour lui. C'est sur ce travail que nous avons vu se concentrer la pensée et l'énergie de notre temps, c'est ce noyau, si l'on peut ainsi dire, que nous avons vu se former, dont les développements ultérieurs, politiques, moraux, religieux et scientifiques ont été confiés à la génération actuelle.

« Quant à nous, notre tâche et notre mission consistent à développer, en leur imprimant la forme philosophique, ces éléments essentiels que les temps modernes ont vu se reproduire avec une force et une jeunesse nouvelles. Ce rajeunissement de l'esprit, qui s'est d'abord manifesté dans l'action et dans la vie politique, va en se manifestant maintenant dans les besoins plus sérieux et plus importants encore de la vie morale et religieuse, dans ce besoin de recherches solides, et dans cette curiosité philosophique qui ont pénétré dans les rapports de la vie. Le besoin le plus sérieux est le besoin de connaître la vérité. Ce besoin par lequel l'être spirituel se distingue de l'être purement sensible, est par là même le besoin le plus profond de l'esprit, et partant un besoin universel. C'est aux préoccupations sérieuses de nos temps qu'on doit le réveil de ce besoin, qui est surtout la marque distinctive de l'esprit allemand. Chez les autres nations on cultive toujours la philosophie, ou, pour mieux dire, on y trouve toujours son nom.

Mais, si le nom subsiste, le sens et la chose ont changé ou disparu, de façon qu'elle n'y est plus qu'à l'état de souvenir, ou de pressentiment. C'est en Allemagne que cette science s'est réfugiée, et qu'elle vit. C'est à nous qu'a été confiée la garde de cette lumière divine, et c'est notre devoir de l'entourer de nos soins, de la nourrir, et d'empêcher ainsi que ce que l'homme possède de plus élevé, la conscience de son essence, ne périsse. Cependant, même en Allemagne, ces habitudes superficielles et vulgaires qui avaient prévalu avant cette renaissance de l'esprit ont pris une telle racine, qu'il en est encore aujourd'hui qui affirment, et prétendent démontrer qu'il n'y a pas de connaissance de la vérité. que Dieu, l'essence du monde et de l'esprit, est un être inconcevable et incompréhensible. On doit, suivant eux, s'en tenir à la religion, et la religion doit s'en tenir à la croyance, au sentiment, à un pressentiment obscur de son objet, et ne point aspirer à une connaissance rationnelle de la vérité. Suivant eux, la connaissance n'aurait pas pour objet l'absolu, Dieu, et ce qu'il y a de vrai et d'absolu dans la nature et dans l'esprit, mais l'être négatif, puisqu'ils prétendent que ce qui peut être connu n'est pas le vrai, mais le faux, c'est-à-dire l'être contingent et périssable ; que ce qui fait l'objet de la science c'est l'élément extérieur ou historique, les circonstances accidentelles au milieu desquelles cette prétendue vérité s'est manifestée, et que même de telles recherches ne doivent être que des recherches purement historiques, c'est-à-dire des recherches qui se bornent à étudier, à l'aide de l'érudition et de la critique, le côté extérieur des événements ; car pour le contenu et le sens interne de ces événements, nous

ne devons pas, disent-ils, nous en occuper. Ils sont allés aussi loin que Pilate, le proconsul de Rome, qui, ayant entendu le Christ prononcer le mot *vérité*, lui demanda : « Qu'est-ce que la vérité? » comme quelqu'un qui sait à quoi s'en tenir sur ce sujet, qui sait, veux-je dire, qu'il n'y a pas de connaissance de la vérité. Et ainsi, cet abandon de la recherche de la vérité, qui de tous temps a été regardé comme la marque d'un esprit vulgaire et étroit, est aujourd'hui considéré comme le triomphe de l'esprit. Autrefois le désespoir de la raison était accompagné de douleur et de tristesse. Mais l'on vit bientôt l'indifférence morale et religieuse, suivie de près d'un mode de connaître superficiel et vulgaire, qui se donna le nom de connaissance explicative (1), reconaître franchement et sans s'émouvoir l'impuissance de la raison, et mettre son orgueil dans l'oubli complet des intérêts les plus élevés de l'esprit. De nos jours, la philosophie critique est venue prêter son appui à cette doctrine, en ce qu'elle prétend avoir démontré que nous ne pouvons rien savoir touchant l'éternel et l'absolu. Cette prétendue connaissance s'est cependant attribué le nom de philosophie, et il n'y a rien qui soit aussi bien venu des esprits et des caractères superficiels, rien que ceux-ci n'accueillent avec plus d'empressement que cette doctrine de l'impuissance de la raison, par laquelle

(1) *Aufklärung*. La philosophie explicative ou de l'*éclaircissement* était une philosophie fort répandue en Allemagne au XVIIIe siècle, avant Kant. Elle a été ainsi nommée parce qu'elle ne s'élève pas à la connaissance idéale et spéculative, et qu'elle renferme la connaissance philosophique dans le fait, et dans l'explication du fait, en s'appuyant surtout sur la psychologie et l'anthropologie empiriques. Nicolaï, Ramler, Eberhard, Campe, etc., en sont les principaux représentants. Voy. Hégel, *Histoire de la Philosophie*.

leur propre ignorance et leur propre nullité prennent une importance, et deviennent comme le but de tout effort et de toute aspiration intellectuelle. Que la connaissance de la vérité nous est refusée, et que ce qui nous est donné de connaître c'est l'être contingent et phénoménal, voilà la doctrine qui a fait, et qui fait toujours du bruit, et qui a la haute main dans la philosophie. On peut dire que jamais, depuis le temps où elle a commencé à tenir un rang distingué en Allemagne, la philosophie ne s'était présentée sous un aspect si fâcheux, parce que jamais une telle doctrine, un tel abandon de la connaissance rationnelle n'avait pris de telles proportions, et ne s'était montré avec autant d'arrogance. Et c'est une doctrine qui, d'une période qui n'est plus; s'est pour ainsi dire, traînée jusqu'à nos jours, bien qu'elle soit en opposition avec un sentiment plus profond de la vérité et les besoins substantiels de l'esprit nouveau. Quant à moi, c'est l'aurore de cet esprit que je salue et j'invoque, et ce n'est que de cet esprit que j'ai à m'occuper, car je maintiens que la philosophie a un objet, un contenu réel, et c'est ce contenu que je veux exposer et mettre sous vos yeux. Mais c'est surtout à l'esprit de la jeunesse que je fais appel, car la jeunesse est ce temps heureux de la vie où l'on n'est pas encore engagé dans les fins limitées de la nécessité extérieure, où l'on peut s'occuper librement de la science, et l'aimer d'un amour désintéressé, où l'esprit enfin n'a pas encore pris une attitude négative et superficielle vis-à-vis de la vérité, et ne s'est pas égaré dans des recherches critiques, vides et oiseuses (1). Une âme encore

(1) *Gehaltlosen*, sans contenu.

saine et pure éprouve le besoin d'atteindre à la vérité, et c'est le royaume de la vérité que la philosophie habite, qu'elle fonde, et auquel nous participons en la cultivant. Tout ce qu'il y a de vrai, de grand et de divin dans la vie est l'œuvre de l'idée, et l'objet de la philosophie consiste à saisir l'idée dans sa forme véritable et universelle. Dans la nature, l'œuvre de la raison est enchaînée à la nécessité. Mais le royaume de l'esprit est le royaume de la liberté. Tout ce qui fait le lien de la vie humaine, tout ce qui a un prix pour l'homme a une nature spirituelle, et ce royaume de l'esprit n'existe que par la conscience du vrai et du bien, c'est-à-dire, par la connaissance des idées.

« J'ose désirer et espérer qu'il me sera donné de gagner et de mériter votre confiance en parcourant la voie dans laquelle nous allons entrer. Mais ce que je vous demande aujourd'hui c'est d'y apporter la confiance dans la science, et la foi dans la raison. L'amour de la vérité et la foi en la puissance de l'esprit sont la première condition de la recherche philosophique. L'homme doit avoir le sentiment de sa dignité, et s'estimer capable d'atteindre aux plus hautes vérités. On ne saurait rien penser de trop grand de la grandeur et de la puissance de l'esprit. L'essence cachée de l'univers n'a pas de force qui puisse résister à l'amour de la vérité. Devant cet amour l'univers doit se révéler et déployer les richesses et les profondeurs de sa nature. »

PRÉFACE

DE LA

SECONDE ÉDITION DE L'ENCYCLOPÉDIE (1)

Le lecteur qui a bien voulu s'occuper de ma philosophie trouvera dans cette seconde édition des parties qui ont été soumises à un nouveau travail, et auxquelles j'ai donné un plus grand développement. J'ai voulu adoucir par là ce qu'il y a de trop sévère et d'inflexible dans la forme, et rapprocher, par des considérations exotériques et plus détaillées, les notions pures des notions de l'entendement ordinaire et des représentations sensibles. Mais la brièveté qui est inséparable d'un abrégé conserve à cette seconde édition le caractère de la première; je veux dire que cette

(1) Des trois préfaces que Hégel a mises en tête des trois éditions de son Encyclopédie, j'ai choisi la seconde comme la plus étendue et la plus importante. Je la donne en entier, à l'exception de trois notes qui ont une importance plus locale et personnelle que scientifique, et qu'il aurait fallu, d'ailleurs, annoter pour les rendre intelligibles au lecteur.

édition ne peut, elle aussi, que servir de texte et de canevas à des leçons qui doivent être complétées par l'exposition orale. Il semble qu'une encyclopédie devrait pouvoir s'écarter de l'emploi rigoureux de la méthode scientifique, et ordonner d'une façon extérieure ses matériaux. Mais la nature de son objet exige qu'on n'y perde jamais de vue le rapport logique des parties.

Il n'y a que trop de raisons qui m'engagent à m'expliquer sur la position extérieure de ma philosophie vis-à-vis des recherches et des besoins rationnels et irrationnels (1) de notre temps. Mais ceci ne peut se faire dans une préface que sous une forme exotérique. Car, bien que ces besoins prétendent se rattacher à la philosophie, ils ne prennent pas une forme scientifique, et, par suite, ils n'ont pas une valeur philosophique, mais ils sont étrangers à la philosophie, et ne font qu'y introduire la rhétorique et le verbiage. Il est désagréable, dangereux même de se placer sur un terrain étranger à la science, car les explications et les discussions que ce terrain comporte ne sont pas de celles qui seules constituent la véritable connaissance. Quelques considérations extérieures pourront, cependant, être utiles et même nécessaires.

Ce à quoi je me suis appliqué et m'applique dans mes recherches philosophiques, c'est à atteindre à la connaissance *scientifique* de la vérité. C'est là la voie la plus difficile, mais la seule qui ait un intérêt et une valeur pour l'esprit qui, une fois placé sur le terrain de la pensée, ne se laisse pas détourner de son but par de vaines apparences,

(1) *Geistigen und geistlosen :* conformes, et non conformes à la raison, à l'esprit.

et qui possède la volonté et le courage que donne l'amour de la vérité. Cet esprit s'aperçoit bientôt que la méthode seule peut lui rendre docile la pensée, le conduire à la connaissance, et le maintenir dans la voie qui y conduit. Ce travail progressif de l'esprit ne fait, il est vrai, que développer et reproduire ce contenu absolu dont s'est emparé la pensée, et sur lequel elle a concentré ses efforts ; mais c'est une reproduction telle qu'elle a lieu dans l'élément le plus intime et le plus libre de l'esprit.

C'était une situation plus simple, et en apparence plus heureuse que celle où la philosophie se donnait la main avec les sciences et l'éducation, où l'entendement, à l'aide d'explications habilement arrangées, se mettait d'accord avec les besoins de la conscience et de la religion, où un droit naturel faisait alliance avec l'État et la politique, et une physique empirique prenait le nom de philosophie de la nature. Mais cette harmonie, qui existait encore il n'y a pas longtemps, n'était qu'à la surface ; car ces explications de l'entendement étaient, au fond, en opposition avec la religion, de même ce droit naturel était en opposition avec l'État. L'opposition, en se développant, a amené leur séparation (1). Mais dans le domaine de la philosophie (2) s'est accomplie la réconciliation de l'esprit avec

(1) Hégel fait allusion, d'une part, à ces doctrines théologiques qui, en se fondant sur des notions incomplètes et exclusives de l'entendement, ne voient dans la religion que la morale, ou une disposition pieuse du cœur (le piétisme), ou une institution politique ; et, d'autre part, au droit naturel, tel que l'avaient conçu le dix-huitième siècle et la révolution française, qui a été pour ainsi dire la mise en œuvre de ce droit. Voyez sur ces points sa *Philosophie de la Religion*, sa *Philosophie de l'Histoire*, et sa *Philosophie du droit*.

(2) Spéculative.

lui-même, ce qui fait que cette science se trouve en opposition avec la première opposition (1) et les efforts qu'on fait pour la dissimuler. On reproche à la philosophie d'être en désaccord avec la connaissance expérimentale, avec la réalité rationnelle du droit, avec une religion simple et une piété naïve. Mais ce n'est là qu'une prévention sans fondement, car la philosophie reconnaît ces choses, et non-seulement elle les reconnaît, mais les justifie. La pensée, en pénétrant dans leur contenu, s'éclaire et se fortifie, comme elle s'éclaire et se fortifie dans la contemplation de la nature, de l'histoire et de l'art. Car ce contenu concret est, en tant que pensé, l'idée spéculative elle-même. Il n'y a conflit entre la philosophie spéculative et ses choses, que lorsqu'on enlève à ces dernières leur caractère véritable, et qu'on ramène leur contenu à des catégories qu'on ne sait pas ensuite élever jusqu'à la notion, et achever dans l'idée (2).

L'important résultat négatif auquel est arrivé l'entendement dans son éducation scientifique générale, savoir, qu'on ne peut s'élever à la vérité à l'aide de notions finies, amène ordinairement une conséquence opposée à celle qu'il contient immédiatement (3). Je veux dire que ce résultat, au lieu d'écarter la connaissance des rapports finis, a fait

(1) Car les doctrines auxquelles on fait ici allusion sont en réalité opposées à la religion et à l'État.

(2) Ce qui veut dire que les autres doctrines ne saisissent pas ces formes, et ces degrés de l'idée dans leur ensemble et dans leur enchaînement systématique, ou, ce qui revient au même, ne saisissent pas l'idée dans son unité systématique, ce qui fait qu'elles n'entendent pas la philosophie, et comment la philosophie entend et embrasse ces formes.

(3) Hégel fait surtout allusion à la doctrine de Jacobi. Voy. plus bas, son *Introduction*, § 61 et suiv.

disparaître l'intérêt qui s'attache aux recherches sur les catégories et sur leur application, et que, par suite, comme cela arrive dans une situation désespérée, l'usage qu'on en fait en est d'autant plus grossier, plus fortuit et plus irréfléchi. On n'entend pas que ce qui est inadéquat à la vérité et ce qui rend impossible la connaissance objective ce sont précisément les catégories finies. Et en n'entendant pas cela, on en conclut que c'est au sentiment et à l'opinion subjective à prononcer et à trancher les questions, ce qui fait qu'au lieu de démontrer on se borne à affirmer et à énumérer les faits de conscience, comme on les appelle, lesquels trahissent d'autant plus l'absence de toute critique, qu'on les saisit dans leur pureté (1). Ainsi on devrait expliquer et déterminer les besoins les plus profonds de l'esprit par une catégorie aussi maigre que celle de la *connaissance immédiate*, et sans chercher plus loin. On pourra croire qu'en écartant la philosophie, en l'écartant surtout des choses de la religion, on bannit le mal, et l'on se préserve de toute illusion et de toute erreur. Puis, après avoir écarté la philosophie, on se livrera à la recherche de la vérité, en s'appuyant peut-être sur des suppositions et sur le raisonnement, c'est-à-dire, on aura recours, pour entendre la vérité, aux déterminations ordinaires de la pensée, telles que l'*essence et ses manifestations*, *le principe et les conséquences*, *la cause et l'effet*, etc., et à la façon ordinaire de raisonner d'après ces rapports et d'autres rapports finis. Ainsi, « on s'est débarrassé des méchants, mais le mal

(1) C'est-à-dire qu'on les isole, qu'on les prend au hasard, et qu'on s'interdit par là la faculté de les comprendre, d'en saisir la vraie nature, les rapports et l'unité.

demeure », et le mal est pire qu'auparavant, parce qu'on s'abandonne à lui sans réserve et sans discernement; comme si le mal qu'on veut tenir éloigné, j'entends la philosophie, était, elle aussi, autre chose que la recherche de la vérité. Seulement c'est une recherche qu'accompagne la conscience de la nature et de la valeur des rapports de la pensée, par lesquels tout contenu est lié et déterminé.

Ce qui peut arriver de plus fâcheux à la philosophie spéculative c'est de tomber entre les mains de ceux qui ne l'entendent qu'à moitié, et qui la jugent d'après la notion imparfaite qu'ils s'en font. Ce qui se trouve défiguré par cette impuissance de la réflexion, et par cette manière inadéquate de comprendre cette philosophie, c'est la réalité concrète (1) non-seulement de la vie physique ou spirituelle, mais aussi et surtout de la vie religieuse. C'est cependant la réalité concrète que cette façon d'entendre veut élever à la conscience, et la difficulté réside dans ce passage de l'objet à la connaissance (2) qui est l'œuvre de la réflexion ordinaire (3). Cette difficulté n'existe plus dans

(1) *Das Factum.*

(2) Le texte a : *Von der Sache zur Erkenntniss : de la chose à la connaissance*, etc. : c'est-à-dire que la connaissance qui est l'œuvre de la *réflexion* ne saisit pas la chose dans sa réalité.

(3) *Nachdenken : pensée qui vient après.* Et, en effet, autre chose est penser dans le sens absolu du mot, autre chose est *réfléchir*. Dans la pensée absolue, la pensée est devenue à elle-même son propre objet, ou, si l'on veut, l'objet de la pensée est l'idée pure et absolue, et l'idée pure et absolue est l'idée pensée. La pensée qui pense ainsi l'idée et la vérité ne *réfléchit* point sur elles, c'est-à-dire la vérité ne lui est point donnée comme quelque chose d'objectif et d'extérieur, qu'elle doit s'approprier, mais elle possède la vérité, et elle est la vérité même. Dans la pensée réfléchie, ou réflexe, au contraire, l'objet est encore extérieur à la pensée. Son imperfection consiste à présupposer l'objet, au lieu de le construire elle-même, en saisissant les éléments absolus qui le composent, et, après l'avoir présup-

la science elle-même. Car la réalité de la philosophie spéculative est la connaissance possédée et achevée, et, pour une telle philosophie, comprendre ne peut être que réfléchir dans le sens d'une *pensée déduite* (1), tandis que celui qui juge emploie la réflexion ordinaire. Mais cet entendement qui procède comme à l'aventure (2) fait preuve de si peu d'aptitude à simplement saisir l'idée, et l'idée qui a été expliquée d'une façon déterminée, et il se défie si peu de ses propres suppositions qu'il est même incapable de répéter, pour ainsi dire, machinalement le fait de l'existence de l'idée philosophique. Cet entendement nous offre ce singulier phénomène que, pendant qu'il s'étonne en voyant la complète différence, et même la contradiction formelle qui existe entre l'idée et l'usage qu'il fait des catégories, il ne se doute pas qu'il puisse y avoir, comme il y a en effet, une autre manière de penser que la sienne, qu'on puisse adopter cette manière de penser, et que, pour penser de cette façon, il faille penser d'une façon différente de la sienne. C'est là aussi ce qui fait qu'on ne pense l'idée de la philosophie spéculative que dans sa définition abstraite, en

posé, à s'appliquer à le décomposer et à le recomposer arbitrairement. Ainsi, tant que la pensée n'aura pas franchi ce degré de la connaissance, elle demeurera comme étrangère à l'objet, et lorsqu'elle s'appliquera à le connaître, elle le faussera ou le mutilera, au lieu de le connaître dans sa réalité. Voy. sur la réflexion et la connaissance réfléchie, *Logique*, § CXII et suiv., et mon *Introduction*, ch. XII.

(1) *Eines nachfolgendes Denkens : une pensée qui suit une autre pensée*, qui est tirée d'une autre pensée, tandis que dans la réflexion ordinaire on va de la chose à la pensée ; ce qui veut dire que la réflexion ordinaire est impuissante à s'élever à la sphère de la pensée.

(2) *Unkritische Verstand : l'entendement non critique :* c'est-à-dire l'entendement qui ne saisit pas les idées et leurs rapports, qui sont le fondement de toute connaissance et de tout *jugement*.

partant de cette opinion qu'une définition doit être claire e complète en elle-même, et n'avoir sa règle et son critérium que dans des représentations présupposées, tandis qu'en réalité la vraie signification et la preuve nécessaire de la définition ne se trouvent que dans ses développements, et que c'est de ces développements qu'elle sort comme résultat (1). Ainsi, comme, d'une part, l'unité de l'idée est une unité concrète, l'unité de l'esprit (2), et que, d'autre part, l'entendement ne saisit les déterminations de la notion que dans leur état abstrait, et, partant, exclusif et fini, l'unité de l'idée est changée par lui en l'identité abstraite et étrangère à l'esprit (3), en l'identité où il n'y a pas de différence, et où toutes choses, le bien et le mal, par exemple, ne font qu'un. C'est là ce qui a fait donner à la philosophie spéculative le nom de *système de l'identité* ou de *philosophie de l'identité*. Lorsqu'on prononce sa profession de foi : « Je crois en Dieu le Père, *créateur du ciel* et de la terre, » on serait étonné si quelqu'un venait dire que, puisqu'on croit en Dieu, *créateur du ciel*, on considère la terre et la matière comme éternelles. Le *fait*,

(1) C'est-à-dire qu'on croit pouvoir se former une idée claire de la philosophie spéculative en la voyant et en la jugeant, pour ainsi dire, du dehors, et sans se placer au sein même de ses investigations, parce qu'on part de cette règle de la logique formelle, qu'une définition est claire par des notions que l'on présuppose, tandis que la vraie définition d'une chose, c'est-à-dire, sa notion vraie, réelle et entière, n'est qu'un résultat, résultat qui s'obtient par le développement systématique de tous les éléments essentiels qui constituent cette notion.

(2) *Geistige Einheit* : *unité spirituelle*.

(3) *Geistlosen Identität* : *identité où l'esprit n'est pas*. En effet, l'identite de l'esprit et de la pensée est la vraie identité, c'est-à-dire l'identité qui enveloppe la différence, la différence de ses déterminations propres, ainsi que celle de la logique et de la nature. Voy. *Logique*, § cxv et suiv.; et mon *Introduction*, ch. XI, XIII.

qu'on a dit que Dieu est le *créateur du ciel*, est vrai, et cependant la manière dont le fait a été compris est complétement fausse, si fausse que l'exemple doit être considéré comme incroyable et absurde. C'est pourtant ainsi qu'on se comporte à l'égard de l'idée philosophique; c'est cette mutilation violente qu'on lui fait subir. Par exemple, pour qu'on ne puisse pas se tromper sur la nature de l'identité, qui, à ce qu'on assure, est le principe de la philosophie spéculative, on enseignera, en accompagnant, bien entendu, chaque point d'une réfutation, que le sujet diffère de l'objet, le fini de l'infini, etc., comme si l'unité de l'esprit ne contenait pas des déterminations, et était dépourvue de toute différence, ou comme si l'on ignorait que le sujet se distingue de l'objet, et l'infini du fini, ou comme, enfin, si la philosophie absorbée dans la sagesse de l'école avait besoin qu'on lui rappelât qu'il y a hors de l'école une sagesse à qui cette différence est connue.

Mais, si on reproche à la philosophie spéculative d'ignorer la différence des choses, au point d'effacer la distinction du bien et du mal, on veut bien avoir l'équité et la condescendance d'accorder « que les philosophes ne voient pas toujours les conséquences (ils ne les voient peut-être pas, parce qu'elles n'y sont pas contenues) de leurs principes(1).» La philosophie spéculative repousse cette espèce d'indulgence et de miséricorde dont on veut bien la gratifier; car elle n'en a pas besoin. Elle n'en a besoin, ni pour justifier sa morale, ni pour justifier les conséquences qui découlent

(1) Paroles de Tholuk, le représentant le plus éminent du piétisme, dans son « *Blüthensammlung aus der morgenlandischen Mystik.* » (*Florilége de la Mystique orientale.*)

de ses principes, conséquences que, d'ailleurs, elle connaît parfaitement.

Pour montrer ce qu'il y a de superficiel dans la manière de comprendre ainsi cette philosophie, plutôt que pour la justifier, je veux examiner ici brièvement ces prétendues conséquences, suivant lesquelles, à ce qu'on prétend, la différence du bien et du mal ne serait qu'une apparence. Je considérerai le spinozisme, cette doctrine où Dieu est déterminé comme substance, et non comme sujet et esprit. Cette différence concerne la détermination de l'unité. C'est une différence essentielle, qui, bien qu'elle soit un fait, échappe pourtant à ceux qui ont l'habitude d'appeler la philosophie spéculative le système de l'identité, et qui disent que, suivant elle, *tout est une seule et même chose*, et que le *bien et le mal ne font qu'un*, expressions par lesquelles l'unité est défigurée, dont la philosophie spéculative ne fait point usage, et qu'une pensée grossière peut seule employer pour exprimer les idées. — Pour ce qui concerne la proposition que, dans la philosophie de Spinoza, il n'y a pas de différence *propre* entre le bien et le mal, on demandera d'abord ce que l'on entend par *propre?* Rapporte-t-on ce mot à la nature de Dieu? Mais ce n'est pas en Dieu que Spinoza entend placer le mal. Dieu, qui est l'unité de la substance, est le bien. Le mal n'est que la dualité, et, par conséquent, loin que dans cette unité le bien et le mal ne fassent qu'un, le mal en est exclu. D'où il suit que la différence du bien et du mal n'est pas en Dieu, mais dans la dualité en laquelle réside le mal. Une autre différence qu'on rencontre dans le spinozisme est celle qui concerne l'homme, en tant qu'il se distingue de Dieu. Sous le rapport théorique, on

pourra trouver ce système peu satisfaisant sur ce point ; car l'homme et le fini, en général, lors même qu'on en ferait des modes, n'y sont présentés que comme des éléments purement juxtaposés à la substance (1). Quoi qu'il en soit, c'est ici que se produit la différence du bien et du mal, et qu'elle est une différence *propre*, parce qu'elle est une détermination essentielle de l'homme. Ainsi, si dans le spinozisme on considère la substance, on n'y trouvera pas la différence du bien et du mal, et cela parce qu'ici le mal, ainsi que le fini et le monde en général, ne sont pas (voyez § L). Mais si l'on y considère l'homme et les rapports de l'homme avec la substance, c'est-à-dire la sphère où le mal a sa place dans sa différence avec le bien, il faut, pour se rendre compte des conséquences morales de ce système, s'adresser à cette partie de l'*Éthique* où Spinoza traite des affections, de la servitude et de la liberté de l'homme. Et l'on pourra d'autant plus se convaincre de la pureté de cette morale, dont le principe est le pur amour de Dieu, qu'une telle pureté est une conséquence du système. Lessing disait de son temps : « les gens traitent Spinosa comme un chien galeux. » On peut dire qu'on n'en use pas mieux de notre temps envers lui et envers la philosophie spéculative en général, puisqu'on voit que ceux qui en parlent et en jugent ne se donnent pas même la peine de bien vérifier les faits, et de les citer et les exposer exactement. C'est là cependant le *minimum* de justice qu'on a en tout état de cause le droit d'exiger.

(1) C'est-à-dire qu'ils ne sont pas déduits rationnellement et conformément à l'idée. Voy., sur la méthode de Spinoza, comparée à la méthode spéculative : *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. IV, § 5.

L'histoire de la philosophie est l'histoire des découvertes de la pensée, touchant l'absolu, qui est son objet. Par exemple, on peut dire que Socrate a découvert la cause finale (1), découverte qui a été mieux déterminée par les recherches de Platon, et plus encore par celles d'Aristote. Il y a une telle absence de critique dans l'histoire de la philosophie de Brucker, non-seulement pour ce qui concerne les données extérieures de l'histoire, mais pour ce qui concerne les doctrines, que l'on y trouve vingt, trente, je ne sais quel nombre de principes que Brucker attribue aux anciens philosophes grecs, et dont il n'y en a pas un seul qui leur appartienne. Ce sont des conséquences qu'il a tirées d'après la fausse philosophie de son temps, et qu'il a mises sur le compte de ces philosophes. Il faut distinguer deux espèces de conséquences. Il y a des conséquences qui ne font qu'étendre les principes à des détails ; il y en a d'autres qui sont comme un retour à des principes plus profonds. Faire connaître à quels individus appartiennent cette exposition et ce développement plus profonds de la pensée, c'est là le véritable objet de l'histoire de la philosophie. Quant à l'autre procédé, on doit le rejeter, non-seulement parce que les philosophes auxquels on prête certaines conséquences n'ont ni tiré eux-mêmes, ni expressément énoncé ces conséquences, mais aussi et plus encore parce qu'en tirant ces conséquences, on leur prête des pensées et des rapports finis qui sont opposés à leur esprit éminemment spéculatif, et qu'on ne fait que corrompre et vicier par là l'idée de la philosophie. Mais, si

(1) Le texte dit : *Zweck*, *but*, lequel se distingue de la cause, comme on peut le voir § CCIV.

une telle falsification est excusable, lorsqu'il s'agit d'anciens philosophes, sur les doctrines desquels nous ne possédons que des documents insuffisants, cette excuse n'existe plus lorsqu'il s'agit d'une philosophie qui saisit l'idée par des pensées déterminées, et qui recherche et définit la valeur et la signification des catégories. Car on fausse et on défigure l'idée, lorsqu'en dépit de tout cela on la prend par fragments, considérant un de ses moments comme un tout, ainsi que cela a lieu à l'égard de l'identité (1), ou que l'on présente les catégories grossièrement, et tout au plus comme elles se produisent dans la conscience vulgaire, sous leur forme obscure, imparfaite et exclusive. La connaissance scientifique (2) des rapports de la pensée est la première condition pour bien saisir la réalité philosophique. Le principe de la connaissance immédiate non-seulement justifie, mais pose en principe l'absence de toute éducation de la pensée. Cependant, la connaissance des pensées, et, partant, l'éducation de la pensée subjective est aussi peu une connaissance immédiate que ne l'est une science, ou un art, ou une adresse quelconque.

La religion est cette forme, ce mode de la conscience suivant lequel la vérité est faite pour tous les hommes, quelle que soit la différence de leur éducation. La connaissance scientifique, au contraire, est une forme particulière de la vérité dans la conscience. Elle n'appartient pas à tous les hommes, mais à un petit nombre d'entre eux. Le

(1) C'est-à-dire qu'on se représente l'identité comme une détermination qui ne contient pas de différence, tandis que la vraie identité contient une différence.

(2) *Gebildete : formée* par l'éducation philosophique, qui doit surtout se proposer d'habituer l'esprit à saisir les rapports de la pensée et des idées.

contenu de la vérité est, dans les deux cas, le même, mais, comme dit Homère de certaines choses, qu'elles ont deux noms, l'un dans le langage des dieux, et l'autre dans celui des êtres mortels, ainsi il y a pour ce contenu deux langages, le langage du sentiment, de l'imagination et de l'entendement, ou de la pensée, qui se meut dans des catégories finies et dans des abstractions, et le langage de la notion concrète (1). Lorsqu'en partant du point de vue religieux, on veut discuter et juger la philosophie, il ne suffit pas de posséder le langage de la conscience vulgaire. Le fondement de la connaissance scientifique est ce contenu intérieur, cette idée qui pénètre toutes choses, et qui a sa réalité vivante dans l'esprit. La religion aussi est une disposition, un sentiment interne (2) qu'il faut façonner, un contenu qu'il faut développer; elle est, elle aussi, l'esprit qui s'éveille à la conscience et à la réflexion. Dans ces derniers temps, la religion est allée en contractant de plus en plus ce qu'il y a de large et d'arrêté dans son contenu, et elle s'est concentrée dans la piété, ou dans une espèce de sentiment, qui, fort souvent, n'a manifesté qu'un contenu bien sec et bien froid (3). Aussi longtemps que la religion a un *credo*, un enseignement, une dogmatique, elle a un champ dont la philosophie peut s'occuper, et sur lequel elle peut se concilier avec elle. Mais cette conciliation ne doit pas être entendue suivant le faux procédé de l'enten-

(1) *Concrete begriff*. Expression dont se sert habituellement Hégel pour désigner l'idée telle qu'elle est saisie par la pensée spéculative.

(2) *Gemüth*.

(3) Il fait allusion au piétisme, qui n'a aucun enseignement ni aucun dogme arrêté. Suivant Hégel, l'idée religieuse doit se manifester, et, en se manifestant, doit prendre une forme déterminée.

dement qui scinde les êtres (1), dans lequel se trouve emprisonnée la religiosité de notre temps, et qui représente la philosophie et la religion comme s'excluant l'une l'autre, ou, si elles s'unissent, comme ne s'unissant que d'une façon accidentelle et extérieure. D'après ce qui précède (2) on peut voir que la religion peut plutôt exister sans la philosophie, que la philosophie sans la religion, et que la philosophie contient plutôt la religion qu'elle n'est contenue en elle (3). La vraie religion, la religion de l'esprit doit avoir un *credo*, un contenu. L'esprit est essentiellement conscience, et conscience d'un contenu qui est devenu son objet. En tant que sentiment (4), il est ce même contenu qui ne s'est pas objectivé (5), qui n'est que *qualifié* (6), pour me servir de l'expression de Jacob Bœhm, et il constitue le degré le plus infime de la conscience, cette forme de l'âme qui appartient aussi à l'animal. C'est la pensée qui élève l'âme, que possède aussi l'animal, à l'esprit, et la philosophie n'est que la conscience de ce contenu, — de l'esprit et de la vérité qui est en lui, — sous la forme es-

(1) *Trennenden Verstand*, l'*entendement scindant*, qui scinde les notions, et ne sait les unir comme on doit les unir, c'est-à-dire en saisissant à la fois leur identité et leur différence.

(2) Puisque la religion est faite pour tous les hommes.

(3) Car si l'objet ou le contenu de la philosophie est le même que celui de la religion, la philosophie lui imprime sa forme rationnelle et absolue, et c'est en ce sens qu'elle contient la religion, et est supérieure à la religion. Voy. *Introduction à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, § IV ; et *Philosophie de l'Esprit*.

(4) *Gefühl*, sentiment, sensibilité.

(5) *Ungegenständliche Inhalt*. Et, en effet, dans le sentiment le contenu de l'esprit est à l'état obscur et subjectif, et il ne s'est pas encore objectivé dans la conscience, dans l'entendement et plus encore dans l'état, dans l'art, la religion et la philosophie.

(6) *Qualirt*, c'est-à-dire qu'il est qualifié pour le devenir, mais qu'il ne l'est pas encore.

sentielle et absolue par laquelle l'esprit se distingue de l'animal, et est apte à la vie religieuse (1). Cette religiosité qui se concentre dans le cœur doit faire de son humilité et de sa contrition un moment de sa rénovation, mais elle doit se rappeler aussi qu'elle a un cœur qui appartient à un esprit, que c'est de l'esprit que vient la force du cœur, et que cette force ne saurait exister qu'autant que l'esprit est lui-même renouvelé. Cette rénovation de l'esprit, par laquelle l'esprit s'affranchit de son état naturel d'ignorance et d'erreur, se fait par l'enseignement et par la croyance en la vérité objective, croyance qui suit le témoignage de l'esprit (2). Et elle amène plusieurs résultats, mais elle a pour conséquence immédiate la rénovation du cœur lui-même, qu'elle délivre des notions vides de l'entendement, dont le cœur se targue pour montrer que le fini se distingue de l'infini, que la philosophie est ou le polythéisme, ou, dans les esprits plus pénétrants, le panthéisme, etc. (3) ; en d'autres termes, elle affranchit de ces vues mesquines que l'humilité piétiste oppose à la science théologique, tout

(1) Voy. sur ce point : *Philosophie de l'esprit*.

(2) C'est-à-dire, l'esprit éclairé et développé par l'enseignement religieux, et plus encore par l'enseignement philosophique (et il faut entendre par là l'enseignement de la philosophie spéculative qui, pour Hégel, est la vraie philosophie), se rend témoignage à lui-même de la vérité qui est en lui. — On conçoit le peu de goût qu'un esprit aussi sévère et aussi démonstratif que Hégel a dû avoir pour les vues étroites, vagues et superficielles du piétisme et de la connaissance immédiate, dont l'un place le fondement de la religion et de la science dans le cœur et le sentiment, et l'autre dans une perception ou intuition immédiate, c'est-à-dire, à la surface des choses.

(3) Il fait aussi allusion à Tholuk qui, dans l'ouvrage cité plus haut, avait dirigé une polémique contre la philosophie, et distingué deux espèces de philosophies, dont l'une, suivant lui, est le polythéisme, en ce qu'elle admet l'indépendance absolue des substances finies, et l'autre, le panthéisme, en ce qu'elle ne reconnaît qu'un principe et une substance.

aussi bien qu'à la philosophie. Lorsque la religiosité se contracte et se durcit dans cet état du cœur où l'esprit ne peut recevoir son développement, il ne faut pas s'étonner si, en présence de l'expansion de l'esprit et de l'enseignement religieux et philosophique, elle ne parvient à discerner que les oppositions de sa forme bornée. Et cependant, ce n'est pas seulement l'esprit pensant (1), qui ne saurait être satisfait d'une religiosité simple et naïve, mais ce piétisme lui-même est l'œuvre de la réflexion et du raisonnement. C'est en s'aidant des procédés superficiels de l'entendement qu'il se forge cette haute délivrance, cette délivrance qui, suivant lui, doit l'affranchir de tout enseignement. Et s'il se tourne contre la philosophie, cette pensée contagieuse à laquelle il ne peut, lui aussi, échapper, c'est qu'il se place et se maintient par une sorte de violence sur le terrain vide d'un sentiment abstrait et sans contenu. — Je ne puis m'empêcher de citer ici les paroles que Fr. von Baader adresse aux partisans de cette doctrine dans ses *Fermentis cognitionis* (5e livr. (*Heft.*) — Préf., p. 9 et suiv.). « Aussi longtemps, dit-il, que vous ne chercherez pas à fonder de nouveau le respect qui est dû à la religion et à son enseignement sur la science et la libre recherche, et sur la conviction qui en résulte, vous, pieux et non pieux (2), avec tous vos préceptes et vos prohibitions, avec vos discours et vos œuvres, vous ne parviendrez pas à éloigner d'elle le mal, et à la faire aimer en la faisant res-

(1) *Denkende geist.* L'esprit qui pense, dans l'acception éminente du mot, c'est-à-dire la pensée spéculative.

(2) *Fromme und nichtfromme.* Les piétistes, et autres, mais qui, à l'égal des piétistes, repoussent la science dans la religion.

pecter. Car on ne peut sincèrement aimer que ce qui est sincèrement respecté, et reconnu digne de respect, de telle façon que la religion ne peut, elle aussi, être révérée d'un *amor generosus* qu'à cette condition. En d'autres termes, voulez-vous voir augmenter de nouveau la pratique de la religion? Faites en sorte de vous élever de nouveau à une théorie rationnelle de la religion, et n'empruntez pas à vos adversaires, les athées, cette doctrine irrationnelle et ce blasphème, qu'il faut considérer une telle théorie comme une chimère, et que la religion est une affaire du cœur, où l'on peut, ou, pour mieux dire, on doit se passer entièrement de la tête. (1) »

Quant à l'insuffisance du contenu de la religion, on doit remarquer qu'elle ne peut s'appliquer qu'au côté phénoménal de la religion, et à ses conditions extérieures, à une époque particulière. On pourra regretter qu'à telle époque on soit obligé d'insister surtout, par exemple, sur la croyance en Dieu, point qu'avait tant à cœur le noble Jacobi, ou bien de se borner à tenir éveillé dans les âmes le christianisme étroit de la sensibilité. Il ne faut pas cependant méconnaître les principes plus élevés qui se font jour et se réalisent, même dans ces formes (Voy. *Logique. Introd.*, § LXIV). Mais la science a devant elle ce riche contenu qu'ont engendré des centaines et des milliers d'années

(1) Tholuk cite (dans sa *Doctrine du péché*: *Uber die Lehre von der Sünde*) plusieurs passages du traité : *Cur Deus homo*, de saint Anselme, et il admire (p. 127) « la profonde humilité du penseur ». Pourquoi ne cite-t-il pas aussi le passage du même traité que j'ai cité, Encyclopédie, § 77 : « *Negligentiæ mihi videtur si non studemus quod credimus* INTELLIGERE ? — Il est vrai que là où le *credo* s'est, pour ainsi dire, contracté dans quelques articles, il ne reste qu'une bien mince matière à connaître, et qu'on ne saurait tirer qu'un bien mince résultat de la connaissance. (*Note de l'Auteur.*)

d'activité scientifique, et ce contenu ne se présente pas à elle comme un simple produit historique que d'autres ont possédé, qui ne serait qu'un passé pour nous, qu'une matière faite seulement pour alimenter et exercer la mémoire ou la pénétration et la critique de l'historien, mais qui ne concernerait nullement la connaissance de l'esprit et de la vérité. Ce qu'il y a de plus élevé, de plus profond et de plus intime se manifeste dans les religions, les philosophies et les œuvres d'art, sous une forme plus ou moins pure, plus ou moins claire, et souvent même sous une forme repoussante. C'est un service signalé que Baader rend à la science lorsqu'il expose, avec un esprit spéculatif, ces formes, non comme une simple réminiscence, mais comme des formes qui ont une valeur scientifique et un contenu permanent et réel, dans lequel se déploie et s'affirme l'idée de la philosophie. L'esprit profond de Jacob Bœhm a vu dans les religions, les philosophies, etc., des occasions et des formes (1). C'est avec raison qu'on a donné le nom de *philosophus teutonicus* à cet esprit profond. Car, d'une part, il a élevé le contenu de la religion jusqu'à l'idée absolue, il a su y découvrir les problèmes les plus profonds de la raison, et a cherché à y saisir la nature et l'esprit dans leur sphère et leur forme déterminées, en posant en principe que l'esprit de l'homme et toutes choses ne sont, d'après l'image de Dieu, qu'une *trinité*, et n'existent que pour rétablir cette image primitive qu'ils ont perdue ; et, d'autre part, il a ramené les formes des choses de la nature (le soufre, le salpêtre, l'acide, l'amer, etc.) à des formes spi-

(1) *Gelegenheit und Formen.* Des occasions et des formes par et dans lesquelles se manifeste l'idée.

rituelles et à des pensées. La Gnose de Baader, qui s'applique à la recherche de ces formes, est une manière particulière d'éveiller et de stimuler la curiosité philosophique, car elle est également opposée à cette doctrine vide et froide de l'*explication* et aux vues étroites du piétisme. Mais Baader montre en même temps dans ses écrits qu'il est loin de considérer une telle gnose comme le seul mode de connaître. Cette gnose est, en effet, insuffisante en ce que sa métaphysique ne s'élève pas à la considération des catégories et au développement méthodique du contenu de la connaissance. Par suite de la manière imparfaite dont elle saisit la notion, elle laisse pénétrer indifféremment dans son exposition des formes tantôt grossières, tantôt pleines de sens; et enfin, et surtout, elle présuppose le contenu absolu de la connaissance, et c'est sur cette présupposition qu'elle fonde ses explications, ses raisonnements et ses réfutations.

Mais, pourra-t-on nous dire, de ces formes plus ou moins claires, ou plus ou moins obscures de la vérité, nous en avons assez et à satiété dans les religions, dans les mythologies, dans les philosophies gnostiques et mystiques des temps anciens et modernes. On éprouve cependant une vive satisfaction à découvrir les traces de l'idée dans ces formes, et à voir que la vérité philosophique n'est pas une vérité solitaire, et que son action et sa réalité se trouvent comme à l'état de fermentation dans ces manifestations. C'est lorsque la présomption de l'ignorance s'applique à rendre la vie à ces productions obscures de l'esprit, ainsi que l'ont fait des imitateurs de Baader, qu'une telle gnose affecte, dans son insuffisance et sa lourdeur, la prétention

d'être le seul mode de connaître (1). On conçoit sans peine qu'il soit plus aisé de s'occuper de ces représentations sensibles et de ces symboles, et de bâtir sur eux une philosophie arbitraire et fantastique, que d'entreprendre le développement de la notion, et de soumettre sa pensée, ainsi que son sentiment (2) à la loi logique. Il y a un autre défaut qui accompagne la présomption : c'est de présenter comme une découverte ce qu'on a appris des autres, chose qu'on croit d'autant plus facilement qu'on les combat, ou qu'on les ravale. Peut-être même ne se met-on pas tant en colère contre eux, que parce qu'on leur doit ses connaissances et ses doctrines.

Comme c'est un besoin irrésistible de la pensée qui se révèle dans ces manifestations extérieures et passagères (3) dont je viens de parler, c'est aussi le besoin de toute pensée qui s'est élevée jusqu'à l'esprit (4), ainsi que le besoin de son temps (5), et, par conséquent, c'est le seul objet digne de notre connaissance que de manifester dans et par la pensée ce qui jadis ne s'était manifesté que comme un mystère, et qui pour la pensée formelle (6) demeure toujours comme tel, quelle que soit, d'ailleurs, la clarté ou l'obscurité de ces manifestations. Car la pensée, dans le

(1) Voy. sur Baader et sa doctrine une notice fort intéressante, par Rosenkranz, dans son livre « *Hegel als Deutscher National Philosoph* » et les écrits de J. Hoffman.

(2) *Gemüth.*

(3) *Zeiterscheinungen*. Manifestations dans le temps.

(4) Pensant, ou à la pensée spéculative.

(5) Parce que l'individu, ou les individus qui éprouvent ce besoin sont, plus ou moins, les organes et les représentants de leur temps.

(6) Dans le sens de l'ancienne logique, c'est-à-dire de la logique de l'entendement abstrait et subjectif, qui, par cela même, ne peut saisir la nature concrète et objective des principes. Ceux-ci demeurent vis-à-vis d'elle à l'état de mystère.

droit absolu de sa liberté, s'obstine, et avec raison, à se réconcilier avec le riche contenu qui est devant elle, en apprenant à le revêtir de sa forme essentielle, qui est la forme de la notion, la forme de la nécessité, qui lie tout contenu et toute pensée, et qui, en les liant ainsi, les place dans la liberté de leur nature. Si le passé, — je veux dire la forme du passé, car le contenu est toujours jeune,— doit être rajeuni, la forme de l'idée, telle qu'elle s'est produite chez Platon, et plus encore chez Aristote, mérite d'être ravivée (1) bien plus que tout autre forme, et cela, entre autres raisons, parce qu'en nous dévoilant à nous-mêmes cette forme, et en nous l'appropriant par l'éducation de notre pensée, non-seulement nous apprenons à l'entendre, mais nous amenons un progrès, — un pas en avant (2)—, dans la science. Ce n'est pas cependant à la surface que réside l'intelligence de ces formes ; ce ne sont pas les fantasmagories gnostiques et cabalistiques qui peuvent nous la donner, mais c'est en entendant la nature de l'idée elle-même et l'accord de ses déterminations, que nous pouvons apprendre à saisir ces formes et à les exprimer.

De même que l'on a dit avec raison de la vérité qu'elle est *index sui et falsi*, mais que le faux ne peut point nous donner la conscience du vrai, ainsi la notion s'entend elle-même, et elle entend aussi la forme où elle ne se trouve pas (3), tandis que cette dernière n'entend pas

(1) *Der Erinnerung würdig :* est *digne de souvenir.*

(2) *Ein Fortschreiten.* C'est un progrès, en ce sens que ces formes, en se perpetuant, fournissent à l'esprit l'occasion, les moyens et le point de départ de nouveaux développements.

(3) *Begrifflosen :* c'est-à-dire, elle entend si, et jusqu'à quel point, les doctrines religieuses et philosophiques sont conformes à l'idée.

la notion. La science (1) entend le sentiment et la foi, mais elle ne saurait être jugée que par la notion sur laquelle elle s'appuie, et comme elle est un développement d'elle-même, tout jugement qu'on pourrait porter sur elle, et qui serait fondé sur la notion, ne serait pas tant un jugement qu'un développement et une progression qui, si l'on peut ainsi dire, se font avec l'objet que l'on juge (2). C'est un tel jugement que je désire pour cette recherche, c'est le seul que je puis apprécier et prendre au sérieux.

Berlin, 25 mai 1827.

(1) C'est-à-dire, la philosophie spéculative entend le sentiment et la foi, qui ne sont que des degrés de l'esprit.

(2) La pensée de Hégel et celle-ci. Une critique qui ne se fonde pas sur une idée n'a pas de valeur philosophique. Mais si elle se fonde sur une idée, le jugement qu'elle porte sur la philosophie spéculative ne peut avoir lieu d'un point de vue étranger à cette philosophie, qui embrasse la totalité des idées, et, par conséquent, c'est un jugement qui doit se former en entrant dans ses données, et en suivant ses développements; car cette philosophie se développe par elle-même et par sa vertu propre, et chaque développement est une démonstration et une confirmation de sa vérité. Par conséquent, pour la réfuter, il faut démontrer qu'elle n'est pas conforme à la notion, c'est-à-dire à la notion de la science et des choses, et il faut le démontrer en lui substituant un système qui soit fondé sur cette notion, et qui lui soit plus conforme qu'elle.

INTRODUCTION (1)

§ I.

La philosophie ne doit rien supposer

La philosophie n'a pas l'avantage que possèdent les autres sciences de pouvoir *présupposer* (1) soit son objet, comme s'il était immédiatement donné par une représentation, soit la méthode, qui doit diriger le commencement et la marche ultérieure de ses recherches, comme si elle avait été antérieurement déterminée. Elle a, à la vérité, le même objet que la religion ; car toutes deux ont pour objet le vrai, dans l'acception la plus élevée du mot, et en ce sens que Dieu est la vérité, et la seule vérité. Toutes deux traitent aussi des choses finies, de la nature et de l'esprit

(1) *Voraussetzen :* poser d'avance, présupposer. En effet, les autres sciences, par-là même qu'elles sont limitées, trouvent leur méthode et leur objet posés d'avance, et elles les acceptent tels qu'ils leur sont donnés par la représentation, sans s'enquérir de leur origine ni de leur valeur ; tandis que la philosophie, qui est une science universelle et absolue, doit se donner elle-même son objet et sa méthode. C'est là une première difficulté.

humain, ainsi que de leurs rapports, soit entre eux, soit avec Dieu. En ce sens, la philosophie peut présupposer la connaissance de son objet, sans cependant y attacher une grande importance; et cela parce que la conscience commence, dans l'ordre du temps, par se donner la représentation des objets avant d'en posséder la notion, et que ce n'est qu'en traversant la sphère des représentations et en y appliquant son activité, que l'esprit s'élève à la connaissance spéculative de la vérité.

Cependant, en examinant la chose attentivement, l'on voit que le but essentiel de la philosophie consiste à exposer les développements *nécessaires* de son contenu, et à *démontrer* aussi bien l'être que les déterminations de son objet. D'où l'on voit pourquoi la connaissance représentative ne saurait atteindre à ce résultat, et pourqui on doit écarter ses présuppositions et ses affirmations, et tous les efforts qu'elle fait pour les légitimer. Il faut ajouter que la difficulté qu'il y a à déterminer le commencement de la science vient également de ce que ce commencement, en tant que principe immédiat, donne naissance à une supposition, ou, pour mieux dire, est lui-même une supposition.

§ II.

L'Esprit général de la philosophie

La philosophie peut d'abord se définir d'une façon générale : *l'investigation des choses par la pensée*. S'il est exact de dire — et il l'est en effet — que l'homme se distingue de l'animal par la pensée, tout ce qui est humain n'est tel que parce qu'il est l'œuvre de la pensée. Mais comme la philosophie constitue un mode particulier de la

pensée, mode à l'aide duquel la pensée devient connaissance, et connaissance qui pénètre dans l'intimité des choses, la pensée philosophique a, par cela même, un caractère spécial qui la distingue de toute autre activité humaine, bien que les produits de la pensée humaine soient les produits d'une seule et même pensée. Car la pensée demeure identique avec elle-même, et ses différences viennent de ce que le contenu de la conscience, qui a son fondement dans la pensée, ne prend pas d'abord la forme de lapensée, mais celle du sentiment, de l'intuition et de la représentation, formes qui se distinguent de la pensée en tant que forme absolue (1).

REMARQUE.

C'est une ancienne opinion et un adage vulgaire, que l'homme ne se distingue de la brute que par la pensée. C'est là, en effet, un adage vulgaire, et l'on doit s'étonner de se voir obligé de rappeler une si vieille croyance. Et cependant il faut la rappeler, en présence du préjugé de notre temps, qui sépare le *sentiment* et la *pensée* au point de les considérer comme opposés et hostiles, et qui prétend que le sentiment, et surtout le sentiment religieux, perverti et comme souillé par la pensée, menace de s'éteindre, et que la religion et la piété n'ont nullement leur fondement et leur racine dans la pensée. On oublie en cela que l'homme seul est apte à la vie religieuse, et que la religion n'est pas échue en partage aux animaux, pas plus que la moralité et la justice (2).

(1) Le texte a seulement : *als form :* en tant que forme. Voy. sur ce point : *Phénoménologie de l'esprit* et notre écrit : *Problème de l'absolu.*

(2) C'est-à-dire que l'homme ne possède la moralité, la justice, etc., que

En séparant la religion et la pensée, on s'accoutume à n'avoir devant les yeux que cette sorte de pensée qu'on peut appeler *réflexion* ou *pensée réfléchie*, dont les pensées comme telles forment le contenu, et qui n'a la conscience que de ces pensées. Le peu de soin que l'on met à rechercher et à déterminer le caractère spécial qui distingue la pensée, telle que la détermine la philosophie spéculative, est ce qui attire à celle-ci les plus violents reproches et les plus graves difficultés. Puisque l'homme seul est fait pour la religion, pour le droit et la vie sociale, et qu'il n'est tel que parce qu'il est une substance pensante, la pensée ne demeure pas inactive dans ses rapports avec ces objets (1), que ceux-ci soient, d'ailleurs, comme sentiment, ou comme croyance, ou comme représentation. Tout au contraire, ces objets sont le témoignage vivant et l'œuvre de son activité. Seulement, autre chose est avoir des sentiments et des représentations déterminés et pénétrés par la pensée, autre chose est avoir sur ces mêmes sentiments et ces mêmes représentations des pensées. C'est d'après ces pensées, engendrées par cette réflexion touchant ces modes divers de la conscience, qu'on se fait une notion de la réflexion, du raisonnement, et d'autres procédés semblables, et ensuite de la philosophie elle-même.

Il arrive souvent qu'on tombe à ce sujet dans ce malentendu, savoir, qu'une telle pensée réfléchie soit la condition, et même la seule voie par laquelle on puisse s'élever à la re-

parce qu'il pense, en entendant ici, par pensée, cette activité supérieure par laquelle l'homme connaît l'éternel et l'absolu, qui sont le fondement de la religion, de la justice, etc.

(1) C'est-à-dire, la religion, le droit, etc.

présentation et à la certitude de l'éternel et du vrai. Les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu (et aujourd'hui on en donne un plus grand nombre qu'autrefois) sont dictées par cette pensée que c'est seulement leur connaissance et la conviction qu'elles amènent, qui peuvent engendrer la connaissance et la conviction de l'existence de Dieu ; ce qui revient à dire qu'on ne pourrait manger que lorsqu'on connaît la composition chimique, végétale et animale des aliments, ou qu'on ne devrait pas faire la digestion avant d'avoir achevé l'étude de l'anatomie et de la physiologie. S'il en était ainsi, ces sciences seraient dans leur domaine, comme la philosophie dans le sien, non-seulement fort utiles, mais absolument nécessaires. Elles seraient même tellement nécessaires, qu'elles n'existeraient pas du tout.

§ III.

Contenu de la Conscience

Le contenu de la conscience, de quelque espèce qu'il soit, peut se déterminer comme sentiment, comme intuition, image, représention, but, devoir, etc., et comme pensée et notion. Sentiment, notion, image, etc., sont, en ce sens, des formes diverses d'un seul et même contenu, qui demeure le même, soit qu'on le sente, qu'on en ait une intuition, qu'on se le représente, qu'on le veuille, soit qu'on le sente sans ou avec un mélange de pensées, etc., ou qu'on le pense en dehors de tout mélange. Dans l'une de ces formes, ou dans le mélange de plusieurs d'entre elles, le contenu est l'objet de la conscience. Mais dans cette objectivité du contenu les déterminabilités de ces formes

viennent se joindre à lui, ce qui fait que tel objet particulier paraît suivant chacune de ces formes, et que le contenu qui *en soi* est le même, peut paraître comme différencié.

REMARQUE.

Les sentiments, les intuitions, les désirs, les volitions, etc., lorsqu'ils ne dépassent point les limites de la conscience (1), pouvant être nommés *représentations*, on peut dire, en général, que la philosophie a pour objet de mettre à la place des représentations, des *pensées*, des *catégories*, et surtout des *notions*. Les représentations peuvent être considérées, en général, comme des métaphores (2) des pensées et des notions. Avoir des représentations n'est point connaître ce que ces représentations signifient pour la pensée, ce n'est point entendre leur pensée et leur notion. Mais c'est aussi autre chose de posséder des pensées et des notions, et autre chose de savoir quels sont les représentations, les intuitions et les sentiments qui leur correspondent.

C'est à cela qu'il faut attribuer l'un des côtés de ce qu'on appelle inintelligibilité de la philosophie. La difficulté réside, d'une part, dans l'inaptitude, qui, au fond, n'est qu'un manque d'habitude, à penser d'une manière abstraite, c'est-

(1) C'est-à-dire qu'il ne suffit pas d'avoir la conscience d'une chose pour en saisir la notion, parce qu'en ce cas l'on a sa représentation, l'on n'a pas sa notion. On pense, on ne se représente pas la notion, et l'acte par lequel on saisit la notion d'une chose est placé au-dessus de la sphère de la conscience, puisqu'il l'identifie avec la chose même, tandis que, dans la conscience, le sujet et l'objet, la pensée et la notion sont séparées. Voy. sur ce point : *Philosophie de l'Esprit*, et *Philosophie de la Religion*.

(2) *Metaphern :* des images, et comme des enveloppes extérieures de la chose.

à-dire de saisir fortement les pensées pures, et de s'y mouvoir. Dans la conscience vulgaire, la pensée pure est altérée et troublée par les éléments ordinaires, soit sensibles, soit spirituels, et dans la réflexion et le raisonnement, par un mélange de pensées, de sentiments, d'intuitions et de représentations. Ainsi, dans toute proposition ayant un contenu sensible, comme, par exemple, « *cette feuille est verte* », se trouvent mêlées des catégories, telles que les catégories de l'*être*, de *l'individualité*, etc. Mais c'est tout autre chose que de prendre pour objet les pensées elles-mêmes sans mélange.

L'autre côté de cette inintelligibilité vient de la prétention de vouloir retrouver dans la conscience, sous forme de représentation, ce qui y est comme pensée et notion. De là l'expression : qu'on ne sait ce qu'on doit faire d'une notion lorsqu'on l'a saisie, car on ne saurait penser dans une notion rien autre chose que la notion elle-même. Le sens de cette expresssion est qu'on veut retrouver dans une notion une représentation connue et ordinaire. Il semble que, lorsqu'elle est privée d'une représentation, la conscience sente lui manquer son propre terrain, le terrain sur lequel elle se croit solidement assise. Lorsqu'elle se trouve transportée dans la région pure des notions, elle ne sait plus dans quel monde elle est placée.

A ce titre, l'on trouvera bien plus clairs et bien plus intelligibles les écrivains, les prédicateurs et les discoureurs, qui débitent des connaissances vulgaires, que tout le monde sait par cœur, et qu'on comprend sans effort.

§ IV.

Ainsi la philosophie aura d'abord pour objet, relativement à la conscience vulgaire, de démontrer la nécessité de son mode spécial de connaître, ou d'en réveiller le besoin ; relativement à la religion et à la vérité en général, de prouver qu'elle peut les connaître par elle-même et par sa vertu propre ; relativement à la différence qui se produit entre elle et la religion, d'expliquer et de justifier les déterminations qui la distinguent de la religion.

§ V.

On pourra se rendre compte provisoirement et comme par anticipation de cette différence et du principe qui s'y rattache, à savoir, que c'est en se transformant en pensées et en notions pures que le contenu de la conscience revêt sa forme véritable et, pour ainsi dire, brille de sa lumière propre, en se rappelant cette ancienne opinion suivant laquelle ce qu'il y a de vérité dans les objets et les événements, ainsi que dans les sentiments, les intuitions et les représentations, etc., ne saurait être saisi que par la réflexion. Et c'est là au moins ce qu'accomplit toujours la réflexion. Sentiments, représentations, elle transforme tout en pensées.

REMARQUE.

Par cela même que la pensée est la forme spéciale sous laquelle la philosophie entend et façonne son objet, et que, d'un autre côté, tout homme est doué de la faculté de penser, on voit ici paraître, comme conséquence de ce point

de vue imparfait et exclusif qui omet la différence que nous avons signalée au § III, une opinion contraire à celle qui considère la philosophie comme une science inintelligible. Ici la philosophie est ordinairement traitée avec une sorte de dédain, car ceux-là mêmes qui ne s'en sont point occupés ne se gênent point avec elle, prétendant que pour philosopher et juger la philosophie, il suffit d'avoir une éducation ordinaire, et surtout le sentiment religieux. L'on accorde, à l'égard des autres sciences, qu'il faut les avoir cultivées pour les connaître, et que c'est en vertu de cette connaissance spéciale qu'on est autorisé à porter un jugement sur elles. L'on accorde également qu'il faut avoir appris et exercé le métier de cordonnier pour faire des chaussures, bien que chaque homme possède dans son pied une règle propre à l'initier à un tel métier, ainsi qu'une main et une aptitude naturelle pour l'exercer. Il n'y aurait donc que la philosophie qui n'exigerait ni étude, ni travail. Cette opinion, qui du reste est fort commode, a trouvé dans ces derniers temps un appui dans la doctrine qui proclame une science immédiate, une science par intuition (1).

§ VI.

Rapport entre la philosophie et la conscience vulgaire

En même temps, il est important de se bien pénétrer de ce principe, que le contenu de la philosophie n'est autre que celui qui se produit dans le domaine de l'esprit vivant pour former le monde, le monde extérieur et le monde intérieur de la conscience ; en d'autres termes, que le con-

(1) Il fait allusion à la doctrine de Jacobi. Voyez plus bas, § LXI et suivants.

tenu de la philosophie est la réalité même. La conscience immédiate (1) de ce contenu, nous l'appelons *expérience*. Une observation attentive du monde distingue déjà ce qui, dans le vaste domaine de l'existence interne et externe, n'est qu'une apparence fugitive et insignifiante, d'avec ce qui a une vraie réalité. Comme la philosophie ne diffère que par la forme de la conscience vulgaire et de la manière dont elle saisit ce contenu, elle doit montrer l'accord de la réalité et de l'expérience. Sans doute, cet accord peut être regardé comme une justification extérieure d'une doctrine philosophique, mais l'on peut aussi, à un point de vue supérieur, poser en principe que la fin la plus haute de la science consiste à opérer par la connaissance de cet accord la conciliation de la raison réfléchie et de la raison vulgaire et de l'expérience.

REMARQUE.

L'on trouve dans la préface de ma *Philosophie du Droit*, p. 19, ces propositions : *Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel.* Ces propositions bien simples ont été vivement attaquées, et elles ont paru extraordinaires à ceux-là mêmes qui ne veulent pas qu'on dise d'eux qu'ils n'admettent pas la philosophie, et aussi qu'ils n'ont pas de religion. Quant à la religion, il est superflu de la faire intervenir dans ce rapport, car sa doctrine de la Providence renferme d'une façon explicite ces propositions. Mais, pour en saisir la signification philosophique, il faut

(1) *Das nächste bewusstseyn*, c'est-à-dire, la première connaissance, la connaissance qui n'a pas encore été élaborée par la pensée.

non-seulement s'être élevé à cette connaissance que Dieu est réellement, qu'il est l'être le plus réel et la seule réalité véritable, mais il faut aussi entendre, relativement à la forme, que l'existence est en partie phénomène (*Erscheinung*), et seulement en partie réalité (*Wirklichkeit*). Il arrive que dans la vie ordinaire on appelle, d'une façon arbitraire et accidentelle, réalité, le caprice, l'erreur, le mal, et tout ce qui appartient à ce côté de l'existence, comme aussi toute chose passagère et périssable. Mais le sentiment ordinaire lui-même ne reconnaît pas une réalité véritable à une existence contingente, car une telle existence n'a que la valeur d'une *possibilité*, qui peut être aussi bien que n'être pas. Mais, lorsque j'ai parlé de la réalité, il était bien aisé de comprendre dans quel sens j'ai employé cette expression, puisque dans ma *Logique* (1) j'ai traité de la *réalité*, et que non-seulement je l'ai distinguée de la *contingence*, qui a, elle aussi, une existence, mais de l'*être*, de l'*existence*, et d'autres déterminations.

Plusieurs opinions s'élèvent contre la réalité de la raison. Il y en a qui ne voient dans les idées et l'idéal que des êtres chimériques, et dans la philosophie qu'un système de ces fantômes. Par contre, il en est d'autres pour qui l'idéal est quelque chose de trop excellent pour avoir une réalité, ou impuissant à la produire. Mais la séparation de la réalité et de l'idée plaît surtout à l'entendement, qui prend les rêves de ses abstractions pour des êtres véritables, et qui est fier de sa notion du *devoir* (2),

(1) § CXLII.

(2) Il faut entendre ici par *devoir* (*Sollen*) ce qui *doit* être. En effet, l'entendement, en séparant l'idée des choses, enlève l'être, la réalité au monde. En ce sens, on ne peut pas dire que le monde *est* ce qu'il *doit* être.

à l'appui de laquelle il invoque volontiers l'état des sociétés, comme si le monde n'était pas, et qu'il eût à attendre la réalisation de cette notion pour être ce qu'il doit être. Mais s'il était ce qu'il doit être, que deviendrait l'importance du devoir? Lorsque l'entendement se trouve en présence d'objets, d'événements et de circonstances extérieurs, vulgaires et transitoires, qui, d'ailleurs, peuvent avoir, eux aussi, pour un temps et dans une sphère bornés, une importance très-grande, bien que relative; il a raison de se plaindre de trouver dans ces objets des caractères qui ne sont point d'accord avec les déterminations générales et légitimes de la pensée (1). Qui est si peu avisé pour ne pas remarquer autour de soi un grand nombre de choses qui ne sont pas ce qu'elles devraient être? Mais on a tort de transporter ces choses et leur *devoir être* dans le domaine de la philosophie. L'objet de celle-ci est l'idée, et l'idée n'est pas aussi impuissante, que son être ne consiste pas à être réellement, mais seulement à devoir être; et, partant, l'objet de la philosophie est une réalité où ces objets, ces événements, ces circonstances, etc., ne forment que le côté superficiel et extérieur des choses.

§ VII.

La réflexion en général contient le principe (en prenant ce mot aussi dans le sens de commencement) de la philosophie; et elle a reparu avec toute son indépendance dans

(1) C'est-à-dire que dans son idée le monde est ce qu'il doit être, et qu'il n'y a que les existences et les événements particuliers, contingents et transitoires, qui peuvent n'être pas ce qu'ils devraient être.

les temps modernes, après la réformation. Ce qui distingue la réflexion moderne, même à son début, c'est qu'elle n'est pas, comme elle l'était au commencement de la philosophie grecque, une réflexion abstraite, mais qu'elle a pénétré dans la matière, en apparence indéterminée, du monde phénoménal, et qu'ainsi cette science mérite seule le nom de philosophie qui recherche l'universel et une mesure invariable dans cet océan d'individualités sensibles, le nécessaire et la loi dans ce désordre apparent de la contingence infinie, et qui, en même temps, puise son contenu dans l'observation et l'intuition externes et internes, c'est-à-dire dans cette nature et dans cet esprit vivants et réels, qui sont devant nous et en nous, et qui se manifestent à notre conscience.

REMARQUE.

Le principe de l'expérience contient une détermination de la plus haute importance, à savoir, que l'homme doit exister et se retrouver lui-même dans l'objet, pour que celui-ci soit saisi et connu; ou, pour parler avec plus de précision, il faut que l'objet soit tellement lié à son existence que l'affirmation de lui-même et l'affirmation de l'objet soient inséparables. Il faut, disons-nous, que l'homme existe et se retrouve lui-même dans l'objet, qu'il y applique ses sens, ou ses facultés les plus hautes, et la conscience la plus intime de lui-même.

Ce principe de l'expérience est le même que celui qui, de nos jours, a été appelé croyance, science immédiate, révélation extérieure, et plus spécialement révélation intérieure de la conscience. Nous appelons empiriques les doc-

trines qui partent de l'expérience. Mais, quelles qu'elles soient, ce que ces doctrines se proposent essentiellement, c'est la connaissance des lois et des principes, c'est-à-dire la théorie, ou la pensée des choses. C'est ainsi qu'on a donné le nom de *philosophie de la nature* à la physique de Newton. Et Hugues Grotius a fondé une théorie qu'on pourrait appeler *philosophie du droit extérieur des Etats*, en partant du rapprochement des conquêtes et des rapports des peuples, et à l'aide du raisonnement ordinaire (1).

Les Anglais attachent toujours au mot *philosophie* cette signification, et, à leurs yeux, Newton est le plus grand philosophe. L'on a même fini par faire figurer le mot de philosophie dans les catalogues des instruments de physique, et les fabricants ont appelé *instruments philosophiques* le thermomètre, le baromètre et tous les instruments qui ne sont pas classés parmi les appareils électriques et magnétiques. Et, cependant, c'est la pensée seule, et nullement un assemblage de fer et de bois qui est l'instrument véritable de la philosophie (2).

(1) L'induction qui s'appuie sur les faits, et, en général, le raisonnement construit d'après les règles de l'ancienne logique, et qui se distingue de la pensée philosophique et spéculative.

(2) Le journal publié par Thompson porte ce titre : *Annales philosophiques* ou *Recueil* (magazine) *de chimie, minéralogie, mécanique, histoire naturelle, économie agricole et art*. On peut se figurer par là de quelle façon sont traitées les matières qu'on nomme ici philosophiques.

Parmi les annonces d'ouvrages récemment publiés, j'ai trouvé dans un journal anglais le titre suivant : *Art of preserving the hair on Philosophical principles, neatly printed in post* 8, *price* 1 *sh*. — Art de préserver les cheveux, fondé sur des principes philosophiques, etc. — Par principes philosophiques on a vraisemblablement voulu entendre des principes de chimie, de physiologie, etc. (*Note de l'Auteur.*)

C'est de la même manière que l'économie politique, cette science qui est redevable de ses progrès aux travaux des derniers temps, a reçu le nom de philosophie, ou d'*économie rationelle* ou *intellectuelle* (1), comme on l'appelle en Allemagne (2).

§ VIII.

Mais quelque utile que puisse être dans sa sphère ce genre de connaissances philosophiques, il faut d'abord se rappeler qu'il y a des objets, tels que la *liberté*, l'*esprit*, *Dieu*, qui appartiennent à un autre ordre de connaissances, et qu'on ne peut faire rentrer dans le cercle des premières. Si l'on ne peut, cependant, les faire rentrer dans le cercle de celles-ci, ce n'est pas qu'ils échappent à toute

(1) Le texte porte, *der Intelligenz*, *économie de l'intelligence*.

(2) L'expression, *principes philosophiques*, on la rencontre très-fréquemment dans la bouche des hommes d'État d'Angleterre, même dans les discussions publiques, lorsqu'elles roulent sur l'économie politique. Dans la séance de la Chambre des communes du 2 février 1825, à l'occasion de l'adresse en réponse au discours du trône, Brougham s'exprimait ainsi : « Les principes élevés et philosophiques — et c'est bien là le nom qui leur convient — d'un homme d'Etat, touchant la liberté du commerce, sur l'admission desquels Sa Majesté a aujourd'hui félicité le Parlement, etc. »

Mais ce n'est pas seulement un membre de l'opposition qui tient ce langage. Dans le banquet annuel donné le même mois par la Société des armateurs sous la présidence du premier ministre lord Liverpool, qui avait à ses côtés le secrétaire d'État Canning, et le payeur de l'armée, sir Charles Long, Canning, en répondant aux convives qui avaient porté sa santé, dit : « Une période nouvelle vient de commencer, où les ministres peuvent appliquer au gouvernement de ce pays les sages maximes d'une philosophie profonde. » Quelle que soit la différence de la philosophie anglaise et de la philosophie allemande, lorsqu'on voit ce mot employé ailleurs pour désigner quelque chose de plaisant ou de fastidieux, ou comme une sorte de sobriquet, on doit être fort aise de le voir souvent honoré par la bouche d'un homme d'État d'Angleterre.

(*Note de l'Auteur.*)

expérience. Car ils ne tombent pas, il est vrai, sous les sens, mais tout ce qui est dans la conscience est dans l'expérience. C'est même là une tautologie (1). S'ils ne tombent pas sous l'expérience, c'est donc qu'ils sont infinis quant au contenu.

REMARQUE.

Il y a un ancien principe qu'on attribue ordinairement, bien qu'à tort, à Aristote, comme s'il exprimait le point fondamental de sa doctrine : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ». C'est une erreur de croire que la philosophie spéculative rejette cette proposition. Mais elle maintient aussi l'autre principe : « *nihil est in sensu quod non prius fuerit in intellectu* », en y attachant la signification générale que le νοῦς, et, dans un sens plus profond, l'esprit est la cause du monde, et, d'une façon plus déterminée (2), que le sentiment moral et religieux est un sentiment, et, par conséquent, un fait d'expérience dont le contenu n'a sa racine et son siége que dans la pensée.

§ IX.

Forme nécessaire de la connaissance

Il faut en outre que la raison subjective soit aussi satisfaite pour ce qui concerne la forme de la connaissance. Cette forme est la nécessité en général (§ I). Dans la connaissance scientifique dont il est question ci-dessus, d'un côté, le général, le genre, etc., ont un caractère indéter-

(1) Qui dit conscience dit expérience, et, réciproquement, qui dit expérience dit conscience. C'est donc là une tautologie, ou une proposition tautologique, comme dit le texte.

(2) Voy. § II.

miné, et, par suite, on n'y voit pas quel est le lien qui les unit au particulier. Le général et le particulier, ainsi que les choses particulières qui ont un rapport entre elles, y apparaissent comme étrangers les uns aux autres, et comme juxtaposés accidentellement. D'un autre côté, la science n'y commence que par des données immédiates, des objets adventices, des hypthèses (1). Dans les deux cas, la forme nécessaire de la pensée n'y trouve pas sa réalisation. La réflexion, en tant qu'elle se propose de satisfaire à ce besoin de l'esprit, est la pensée philosophique proprement dite, la pensée spéculative. Dans cette pensée, la réflexion, tout en ayant une nature commune avec la première réflexion, s'en distingue aussi, et, par suite, outre les formes qui lui sont communes avec elle, elle a des formes propres, dont la forme générale est la notion (2).

REMARQUE.

Le rapport de la connaissance spéculative avec les autres sciences consiste en ce qu'elle ne néglige pas le contenu que celles-ci puisent dans l'expérience, mais qu'elle l'admet et l'emploie ; il consiste, en d'autres termes, en ce

(1) *Unmittelbarkeiten*, *Gefundenes*, *Voraussetzungen*. Littéralement, ces mots signifient *immédiatités*, *chose que l'on trouve*, *présuppositions* ; c'est-à-dire que les autres sciences ne possèdent pas la vraie connaissance des principes d'où elles partent, ni de la matière sur laquelle elles opèrent. Elles acceptent certains principes d'une façon immédiate, sans déterminer d'où ils viennent, ni ce qu'ils valent ; elles placent le général et le particulier l'un à côté de l'autre, sans déterminer leur rapport et leur filiation. Par conséquent, elles sont aussi imparfaites par la *forme* que par le *contenu*.

(2) C'est-à-dire qu'autre chose est la première réflexion, la réflexion ordinaire, telle que l'emploient les sciences, et autre chose est la réflexion dans la pensée spéculative.

qu'elle reconnaît le général, les lois, les genres que contiennent ces sciences, et en fait son contenu, mais en introduisant en même temps dans ces catégories d'autres catégories, et en communiquant ainsi aux premières leur valeur et leur signification propres. La différence entre elle et ces sciences ne consiste à cet égard que dans ce changement des catégories. La logique spéculative contient l'ancienne logique et l'ancienne métaphysique; elle conserve les mêmes formes de la pensée, les mêmes lois et les mêmes objets, mais elles les construit et les organise d'une manière plus large, et à l'aide de nouvelles catégories.

Il faut distinguer la notion dans son acception spéculative de la notion, telle qu'on l'entend généralement. C'es la manière incomplète dont on se représente la notion qui donne lieu à cette opinion commune, que l'infini ne saurait être saisi par la notion.

§ X.

Cette façon de concevoir la connaissance philosophique, soit qu'on en considère la nécessité, soit qu'on considère la faculté de s'élever à l'absolu, a besoin, elle aussi, d'être justifiée. Mais une telle justification est aussi une connaissance philosophique, et, par suite, ne saurait se rencontrer qu'au sein de la philosophie elle-même. Une explication préalable de ces points serait une explication sans valeur philosophique; elle ne serait qu'un amas de suppositions, de probabilités, d'affirmations contingentes et gratuites, auxquelles on pourrait opposer avec raison d'autres affirmations.

REMARQUE.

Un des points fondamentaux de la philosophie critique est qu'avant de s'élever à la connaissance de Dieu et de l'essence des choses, il faut rechercher si notre faculté de connaître peut nous y conduire, car il faut connaître l'instrument avant d'entreprendre l'œuvre que l'on veut exécuter avec son secours ; si l'intrument est insuffisant, c'est peine perdue que de la commencer.

Ce point de vue a paru si plein de justesse qu'il a excité l'admiration et l'assentiment unanimes, et a détourné l'esprit de l'objet de la connaissance, pour le renfermer dans l'étude de lui-même et des éléments formels de la pensée. Si l'on ne veut pas cependant se laisser tromper par les mots, on verra aisément que d'autres instruments peuvent bien être étudiés et soumis à un examen, sans qu'on les emploie dans l'exécution de l'ouvrage auquel ils sont spécialement destinés, mais que toute recherche relative à la connaissance ne peut se faire qu'en connaissant, et que porter ses recherches sur ce prétendu instrument de la connaissance n'est rien autre chose que connaître. Or, vouloir connaître avant de connaître est aussi absurde que la sage précaution de ce scholastique qui voulait apprendre à nager avant de se risquer dans l'eau.

Reinhold, qui a bien compris les difficultés que renferme ce point de départ, a prétendu, pour y échapper, que l'on devait débuter par des hypothèses, par des connaissances problématiques et provisoires, et avancer dans cette voie — on ne sait, d'ailleurs, comment, — jusqu'à ce que l'on atteigne à une vérité primitive. Ce procédé, examiné de

près, n'est autre chose que la méthode ordinaire, qui consiste à analyser un principe empirique, ou un principe provisoire, posé sous forme de définition. On doit reconnaître la justesse de cette tentative en ce qu'on y met en évidence comment le procédé ordinaire qui consiste à poser des présuppositions et des principes ordinaires n'est qu'un procédé hypothétique et problématique. Mais la justesse de ce point de vue ne corrige nullement le défaut de ce procédé. Tout au contraire, elle fournit elle-même un exemple de son insuffisance.

§ XI.

Contradiction ou tentative la pensée dialectique

La philosophie peut aussi avoir pour fondement ce besoin, savoir, que l'esprit qui, en tant qu'esprit doué de sensibilité, d'imagination, de volonté, n'a pour objet que des êtres sensibles, des représentations et des fins diverses, aspire, en opposition avec ces formes d'existence et de ces objets, à satisfaire ce qu'il y a de plus intime en lui, c'est-à-dire la pensée, et de s'élever à ce degré où il n'a qu'elle pour objet. C'est ainsi que l'esprit se saisit lui-même dans le sens le plus profond du mot, parce que son principe, le fond pur et identique de son être, c'est la pensée. C'est cependant dans ce travail, dans cette évolution, que la pensée tombe et, pour ainsi dire, s'égare dans les contradictions et dans les différences des pensées, et que, par suite, au lieu de se saisir elle-même, elle demeure comme fixée dans son contraire. Mais ce n'est là qu'un résultat de la pensée, en tant qu'entendement, en face duquel s'élève un plus haut besoin, besoin qui fait que la pensée ne s'abandonne pas elle-même, et que, dans cet état de séparation d'avec elle-

même, état dont elle a conscience, elle demeure fidèle à elle-même, de telle façon qu'elle parvient à surmonter la contradiction, et qu'elle accomplit en elle-même la conciliation de ses propres contradictions.

REMARQUE.

Que la dialectique constitue la nature elle-même de la pensée, que, comme entendement, la pensée se nie et se contredise elle-même, c'est là un des points essentiels de la logique. La pensée (1), désespérant de pouvoir tirer d'elle-même la conciliation des oppositions qu'elle a elle-même posées, se tourne vers les conciliations qui s'accomplissent dans une autre sphère ou forme de son existence, dans l'esprit (2). Mais dans ce mouvement de la pensée, qui n'est qu'un retour de la pensée sur elle-même, celle-ci ne devrait pas tomber dans cette misologie (3) dont Platon eut un exemple devant lui, et prendre une attitude hostile vis-à-vis d'elle-même, ainsi que cela a lieu dans cette prétendue connaissance immédiate qu'on présente comme la seule forme légitime de la connaissance de la vérité (4).

(1) En tant que pensée logique, ou en tant que nature.

(2) C'est-à-dire que la solution dernière et absolue des contradictions réside dans la pensée en tant qu'esprit. — Voy. *Phil. de l'Esprit;* et *Introduction* à la *Philosophie de Hégel*, ch. XIII.

(3) La sophistique.

(4) C'est-à-dire que la connaissance *immédiate* ne constitue pas la vraie connaissance, et que la pensée ne doit pas s'y arrêter, puisqu'en s'y arrêtant elle se met en désaccord avec elle-même ; car la vraie connaissance est la connaissance *médiate*. — Voy. § LX et suiv., *Logique*, passim ; et *Philosophie de la Religion*. Ire part. ch. III.

§ XII.

La philosophie qui prend naissance dans la satisfaction de ce besoin (1), a pour point de départ l'expérience, la conscience immédiate et le raisonnement. Ainsi stimulée, la pensée s'élève par sa vertu propre au-dessus de la conscience naturelle, au-dessus des choses sensibles et du raisonnement, et se pose comme pensée pure et sans mélange, s'éloignant par là de son point de départ (2) et se plaçant dans un rapport négatif avec lui. De cette façon, c'est en elle-même, dans l'idée de l'essence universelle de ce monde phénoménal (l'absolu, Dieu), idée qui peut être plus ou moins abstraite, que la pensée trouve d'abord sa satisfaction. De leur côté, les sciences empiriques éprouvent, elles aussi, le besoin d'effacer cette forme où la richesse de son contenu se présente comme une existence immédiate et extérieure, comme une multiplicité d'êtres juxtaposés, et, partant, comme un monde contingent, et d'élever ce contenu à la forme de la nécessité. C'est ce besoin qui fait sortir la pensée de cette universalité abstraite que nous venons d'indiquer, et de la satisfaction incomplète qu'elle y trouve, et qui la stimule à se développer. Dans ce développement, la pensée, d'un côté, s'empare du contenu (3) et de ses déterminations, et, de l'autre côté, elle leur communique, en même temps, cette forme où ils existent dans leur liberté, dans la liberté de la pensée originaire, qui est la nécessité de leur nature.

(1) Le besoin dont il est question dans le § précédent.
(2) Empirique.
(3) Empirique.

REMARQUE.

Nous déterminerons par la suite, d'une manière plus précise et plus complète, le rapport de l'immédiatité et de la médiation dans la conscience. Il faut seulement remarquer ici que lors même que ces deux moments apparaissent comme distincts, aucun d'eux ne peut en réalité se produire sans l'autre, et qu'ils sont liés par un lien indissoluble. Ainsi la connaissance de Dieu et de tout être suprasensible suppose l'élévation de la pensée au-dessus de la sensation ou de l'intuition sensible. Elle contient, par conséquent, un rapport négatif avec cette dernière qui fait le point de départ, et, par suite, elle contient une médiation. Car il y a médiation toutes les fois qu'il y a commencement et passage à un second terme, de telle façon que celui-ci n'est qu'autant qu'on y arrive en partant d'un autre terme. Mais la connaissance de Dieu n'en garde pas moins son indépendance vis-à-vis de ce moment empirique. On doit même dire que cette indépendance, elle l'acquiert en niant ce moment, et en s'élevant au-dessus de lui.

Mais si l'on fait de la médiation, pourra-t-on dire (et ce n'est pas là une objection bien sérieuse) la condition de cette connaissance, et si cette médiation n'est qu'incomplétement supprimée, la philosophie devra son fondement à l'expérience, à l'élement à *posteriori*. C'est comme le manger qu'on doit aux aliments ; car, sans les aliments, il n'y aurait point de manger. Dans le fait, la pensée est essentiellement la négation de tout être immédiat. Le manger est, il est vrai, représenté comme ingrat dans ce rapport, puisqu'il détruit l'être même auquel il doit son existence.

Et il faut convenir qu'en ce sens la pensée n'est pas moins ingrate.

L'immédiatité propre, mais essentiellement réfléchie, et, partant, essentiellement médiatisée de la pensée (l'élément *a priori*), est l'universel, cette forme où la pensée est elle-même et en elle-même. Ici elle trouve en elle-même sa satisfaction ; et c'est là aussi qu'est la raison de son indifférence à l'égard de sa particularisation, et, par suite, de son propre développement. C'est comme la religion, qui offre la même satisfaction et le même bonheur, soit qu'elle s'élève d'une façon plus ou moins developpée à la conscience scientifique, soit qu'elle ne sorte pas de la sphère irréfléchie et spontanée de la croyance et du cœur. Lorsque la pensée s'arrête à l'universalité de l'idée — l'*être* des Éléates et le *devenir* d'Héraclite en fournissent des exemples — on peut avec raison l'accuser de *formalisme*. Il peut aussi se faire que dans une philosophie plus avancée l'on ne saisisse que des propositions ou déterminations abstraites telles que celles-ci : « *Tout est une seule et même chose dans l'absolu ; le sujet et l'objet sont identiques* », et que le particulier ne soit qu'une répétition de ces propositions (1). C'est donc avec raison que l'on prétend, relativement à la généralité première et abstraite de la pensée, que c'est à l'expérience qu'on doit le déve-

(1) On fait allusion à la théorie de Schelling. Suivant Schelling, il n'y a pas de différence *qualitative*, mais seulement une différence *quantitative* entre les choses. D'où il suit qu'un degré, une *puissance* de l'absolu, ne diffère pas d'une autre *puissance*, et qu'un développement particulier de l'absolu, pris, par exemple, dans la nature, ne diffère point d'un développement quelconque pris dans l'esprit, ou même du développement total de l'absolu. On peut donc dire que dans cette doctrine on ne fait que reproduire à chaque degré ces propositions abstraites : *tout est*, etc.

loppement de la connaissance philosophique. D'un côté, les sciences empiriques ne se sont pas arrêtées à la simple perception des individualités phénoménales, mais elles ont élaboré, en la pensant, indépendamment de la philosophie, la matière de la connaissance, en ce qu'elles se sont élevées aux déterminations générales, aux genres et aux lois. Elles ont ainsi façonné d'avance le contenu des sciences particulières, de manière qu'il puisse être reçu dans le domaine de la connaissance philosophique. D'un autre côté, ces sciences obligent la pensée elle-même à s'élever à ces déterminations concrètes. Mais cette prise de possession du contenu par la pensée, où la pensée fait disparaître l'élément immédiat et extérieur dont le contenu ne s'est pas encore affranchi, est en même temps un développement propre et interne de la pensée elle-même Par conséquent, si la philosophie doit aux sciences empiriques son développement, elle donne à leur contenu la forme la plus essentielle de la liberté (l'*a priori*) de la pensée, et la démonstration de la nécessité, démonstration qu'elle substitue à la certitude et au fait empiriques, de telle façon que ce fait devient la représentation et l'image de l'activité originaire et absolument indépendante de la pensée.

§ XIII.

Unité de l'histoire de la philosophie

Dans la forme spéciale de l'histoire extérieure de la pensée, l'origine et le développement de la philosophie se trouvent représentés comme une simple histoire de cette science, et, par suite, les degrés du développement de l'idée y apparaissent comme une série d'événements qui se succèdent accidentellement, ou comme des principes

absolument différents qui se réalisent dans les divers systèmes. Et cependant celui qui travaille à cette œuvre est, depuis l'origine des temps, le même esprit vivant dont l'activité consiste à se donner la conscience de lui-même et de son essence, et qui, en se prenant ainsi lui-même pour objet, s'élève à son plus haut degré d'existence. L'histoire de la philosophie nous montre, d'une part, dans les divers systèmes, une seule et même philosophie qui a parcouru différents degrés, et, d'autre part, que les principes particuliers de chaque système ne sont que des parties d'un seul et même tout. La dernière philosophie dans l'ordre du temps est le résultat de toutes les philosophies précédentes, et doit, par conséquent, en contenir les principes. Elle est, si toutefois elle est bien une philosophie, la plus développée, la plus riche et la plus complète.

REMARQUE.

Dans un si grand nombre de doctrines philosophiques, il faut distinguer le général et le particulier d'après leur détermination spéciale. Si l'on ne saisit le général que d'une manière formelle, et qu'on se borne à le juxtaposer au particulier, le général deviendra lui-même un être particulier. Celui qui, dans les choses ordinaires de la vie, se représenterait ainsi le rapport du général et du particulier, passerait pour un insensé. Tel serait, par exemple, celui qui, désirant manger un fruit, rejetterait les cerises, les poires et les raisins, parce que ce sont des cerises, des poires et des raisins, et qu'ils ne sont pas *le fruit*. Cependant, quand il s'agit de la philosophie, on se croit en droit de la dédaigner parce qu'il y a différentes philosophies, et

que chaque philosophie constitue une philosophie, et non la philosophie, comme si les cerises n'étaient pas aussi des fruits.

Il arrive aussi qu'on place une philosophie fondée sur un principe général à côté d'une autre philosophie fondée sur un principe particulier, et même d'une doctrine qui nie qu'il y ait une philosophie. Et on les place ainsi l'une à côté de l'autre, comme si elles n'étaient que deux façons différentes de concevoir la philosophie. Autant vaudrait dire que la lumière et les ténèbres sont simplement deux espèces diverses de la lumière.

§ XIV.

Rapport de la philosophie et de son histoire

C'est le même développement de la pensée qui a lieu dans la philosophie et dans son histoire. Mais, dans la première, il se produit, libre de toute circonstance extérieure et historique, dans le pur élément de la pensée. La pensée libre et vraie est la pensée concrète. C'est ainsi qu'elle est idée, et que dans son universalité complète elle est l'idée, ou l'absolu. La science de l'absolu est nécessairement un système, parce que le vrai, en tant que vrai concret, n'est tel qu'en se développant en lui-même, et en gardant dans ces développements son unité ; en d'autres termes, il n'est tel que comme totalité. Et ce n'est qu'en se différenciant et en déterminant ses différences qu'il peut réaliser sa nécessité et la liberté du tout (1).

(1) Hégel prend, en général, le mot *liberté* dans un sens différent de celui qu'on y attache ordinairement. Pour lui, la liberté réside surtout dans la conformité des choses avec la raison. Plus on s'élève dans la vie rationnelle, et plus on est libre. L'esprit est plus libre que la nature, parce qu'il constitue un plus

REMARQUE.

Une philosophie qui n'est pas un système ne saurait rien avoir de scientifique. Elle exprime bien plutôt une opinion subjective, et son contenu est un contenu contingent. Car un contenu n'est justifié que lorsqu'il est le moment d'un tout. Hors de ce tout, il n'est qu'une hypothèse ou une affirmation subjective. Il y a un grand nombre d'écrits philosophiques qui n'expriment que des opinions et des convictions de ce genre. C'est à tort qu'on considère comme constituant une connaissance systématique une philosophie qui repose sur un principe limité, et qui se trouve en présence d'une autre principe. La vraie philosophie doit renfermer tous les principes particuliers dans son unité.

§ XV.

Chaque partie d'un système philosophique est un tout, et forme un cercle déterminé de la connaissance. Seulement, l'idée s'y trouve dans une de ses déterminations, ou dans un de ses éléments. Chaque cercle particulier sort de ses propres limites précisément parce que, tandis qu'il est un tout, il forme aussi le fondement d'une sphère ultérieure. Ainsi, le tout est un cercle contenant d'autres cercles, dont chacun forme un moment nécessaire, de telle sorte que le

haut degré de la raison ou de l'idée, et dans la sphère de l'esprit celui-là est libre qui vit conformément à la raison, et, par conséquent, le complet affranchissement de l'esprit réside dans son identification avec les lois éternelles et immuables de la raison, c'est-à-dire dans la pensée philosophique et spéculative. C'est là qu'il faut chercher l'accord de la liberté et de la nécessité. Voy. *Introd. à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, et *Deuxième Introd. à la Philosophie de l'Esprit*, vol. II; et *Philosophie de l'Esprit en général.*

système de ses éléments particuliers constitue la totalité de l'idée, laquelle, par cela même, se retrouve dans chacun d'eux.

§ XVI.

Une Encyclopédie ne doit pas contenir l'exposition complète des sciences particulières et entrer dans leurs détails ; mais il suffit qu'elle indique leur point de départ et leurs principes fondamentaux.

REMARQUE.

Ce qui fait qu'on ne peut facilement déterminer avec précision le nombre des parties qui doivent concourir à former une science particulière, c'est que chaque partie de la science n'est pas un moment individuel et isolé, mais un moment qui ne possède sa vérité qu'autant qu'il forme, lui aussi, un tout. Par conséquent, c'est le cercle entier des connaissances philosophiques qui est l'unité véritable de la science, unité qui peut aussi être considérée comme un tout qui embrasse les diverses sciences particulières.

L'Encyclopédie philosophique se distingue des Encyclopédies ordinaires en ce que celles-ci ne sont en général qu'un agrégat des diverses sciences qu'on rassemble d'une façon arbitraire et empirique, et parmi lesquelles il y en a qui n'ont de la science que le nom, et n'offrent elles-mêmes qu'un assemblage de connaissances. Comme un tel assemblage est le produit d'une méthode extérieure, l'unité qui en résulte est aussi une unité extérieure, un certain arrangement des parties. Mais, par cela même que ces matériaux sont rassemblés accidentellement, on échoue aussi dans les tentatives que l'on fait pour les ordonner.

L'Encyclopédie philosophique n'exclut pas seulement : 1° un simple agrégat de connaissances, comme, par exemple, la philologie, — mais aussi, 2° les connaissances qui n'ont d'autre fondement que la convention, par exemple, l'*héraldique*, ces connaissances étant des connaissances tout à fait *positives*. 3° Il y a aussi d'autres sciences qu'on nomme *positives*, et qui ont cependant une origine et un fondement rationnels. Par ce dernier côté, elles appartiennent à la philosophie, mais elles s'en séparent par leur côté positif. Celui-ci peut s'introduire dans les sciences de plusieurs manières. En effet, 1° leur origine rationnelle peut s'altérer, lorsqu'elles rabaissent le général en le faisant descendre dans la sphère de l'individualité et de la réalité empiriques. Dans ce domaine du changement et de la contingence, ce n'est pas la notion, mais la simple probabilité qu'on peut faire valoir. La science du droit, par exemple, ou bien le système des impôts directs et indirects, exige certaines dispositions exactes et minutieuses qui sont en dehors de la détermination absolue de la notion, et qui sont telles, qu'on peut les envisager de plusieurs façons, suivant le point de vue auquel on se place, et qu'ainsi elles échappent à une règle fixe et dernière. Il en est de même de l'idée de la nature qui, en se dispersant dans les individus, laisse pénétrer en elle la contingence, ce qui fait que l'*histoire naturelle*, la *géographie*, la *médecine*, etc., nous présentent des formes d'existence, des espèces et des différences, qui sont plutôt le produit d'un accident extérieur et d'un jeu de la nature que des déterminations de la raison. L'histoire aussi appartient à cet ordre de connaissances, en ce que si, d'un part, c'est

l'idée qui fait son essence, d'autre part, sa manifestation a lieu dans le domaine de la contingence et du libre arbitre (1).

2° Ces sciences peuvent aussi être regardées comme positives, qui n'ont pas conscience de la finité de leur détermination, ni de leur passage à une sphère plus haute, et qui se considèrent comme pouvant entièrement se suffire à elles-mêmes. A cette finité de la forme de la connaissance — les autres imperfections appartiennent au contenu (2) — se rapporte, 3° ce mode de connaître, qui repose en partie sur le raisonnement, en partie sur le sentiment, la croyance, l'autorité d'autrui, et, en général, sur l'autorité de l'intuition interne ou externe. C'est dans cet ordre de connaissances qu'il faut aussi ranger la philosophie qui s'appuie sur l'anthropologie, les faits de conscience, l'intuition interne ou l'expérience externe. Il se peut aussi que la forme de l'exposition de la science soit une forme empirique, et que, malgré cela, l'on parvienne à ordonner, à l'aide d'une intuition vive et profonde, les phénomènes et les données de l'expérience suivant les développements intérieurs de la notion. Ce qui peut conduire ce procédé empirique à ce résultat, c'est qu'à travers les oppositions des phénomènes multiples et coexistants s'effacent les circonstances exté-

(1) *Willkühr*. Voy. sur ce mot plus loin § 145, et *Philosophie de l'Esprit* § 474.

(2) En effet, les imperfections qu'on a indiquées plus haut portent plutôt sur le contenu de la connaissance. Telle est, par exemple, l'imperfection d'une science qui ne s'appuie que sur des probabilités. La dernière, au contraire, c'est-à-dire celle qui vient de ce que l'on ignore la finité des déterminations d'une science, et le passage de cette science à une science plus haute, ainsi que les autres imperfections qu'on énumère depuis le 3°, portent plutôt sur la forme de la connaissance.

rieures et contingentes qui accompagnent ces phénomènes, et que l'esprit sent ainsi s'éveiller en lui le besoin de l'universel. Une physique ou une histoire expérimentale de cette espèce, faite avec intelligence, pourra renfermer une certaine connaissance rationnelle de la nature et des choses humaines, mais elle ne sera qu'une image extérieure, un simulacre de la notion.

§ XVII.

Point de départ de la philosophie

Pour ce qui concerne le commencement de la philosophie, il semble d'abord que celle-ci devrait débuter, comme les autres sciences, par une supposition subjective ou par un objet particulier, qui, pour les autres sciences, est l'espace ou le nombre, par exemple, et qui pour elle serait la pensée. Seulement, il faut remarquer à cet égard que c'est par un acte libre que la pensée se place à ce point de vue où elle n'existe que par elle-même, et où elle engendre et se donne elle-même son objet. Il faut, en outre, que ce point de vue qui apparaît comme un point de vue immédiat devienne un résultat, et le dernier résultat au-dedans de la science elle-même, et qu'ainsi l'on retrouve le point de départ dans le résultat, et qu'en arrivant au résultat on revienne au point de départ. De cette façon, la philosophie est un cercle qui revient sur lui-même, qui n'a pas de commencement dans le sens où les autres sciences en ont un; de telle sorte qu'ici le commencement n'existe pas pour la science elle-même, mais seulement pour le sujet qui se livre à la recherche philosophique. En d'autres termes, la notion de la science et, par suite, la notion première (1) (et c'est précisé-

(1) *Erste* : première, dans le sens de point de départ, de commencement.

ment parce qu'elle est la première qu'elle contient cette scission où la pensée se pose comme objet en quelque sorte extérieur au sujet philosophant) doit être saisie par la science elle-même. Atteindre à la notion de sa notion, ramener ainsi la notion à son point de départ, la placer dans un état de parfaite satisfaction, c'est là l'œuvre et le but de la philosophie (1).

§ XVIII.

Comme on ne saurait tracer à l'avance le dessin général d'une doctrine philosophique par la raison que l'exposition de l'idée implique le développement entier des diverses parties de la science, par cette même raison on n'en saurait

(1) Pour bien saisir ce passage, il faut se placer au point de vue de l'identité de la connaissance et de son objet. En partant de ce point de vue, il est évident que la notion de l'objet se confond avec la notion de la science, et comme la science, dans le sens éminent du mot, et la philosophie ne font qu'un, la philosophie et son objet se confondent aussi. S'il en est ainsi, on ne peut pas dire que la philosophie ait un commencement quant à son objet. Son commencement n'a lieu que par rapport au sujet qui se livre à la recherche philosophique, tandis que dans les autres sciences il y a un commencement aussi bien pour l'objet que pour le sujet. Or, comme pour Hégel c'est la pensée qui fait l'unité des choses, le point de départ de la science, ainsi que son terme extrême, sont l'œuvre d'un acte libre de la pensée. La différence qui existe à cet égard entre le commencement et la fin, c'est que la pensée, au terme de sa carrière, s'est saisie complétement elle-même, et s'est retrouvée dans son objet. Et il faut remarquer que cette évolution de la pensée est contenue dans la notion même de la science ; car dans la notion de la science se trouvent contenues la scission du sujet et de l'objet, et leur unité tout ensemble. Mais puisque par cet acte suprême et absolu la pensée se reconnaît comme principe absolu, elle se reconnaît aussi comme constituant le point de départ de la connaissance, et par là elle identifie le commencement et la fin de la connaissance. Tout autre connaissance, de quelque façon qu'on l'envisage, et à quelque degré qu'on la prenne, doit être considérée comme un préliminaire, comme un moyen dont l'objet final est d'élever la pensée à cette forme absolue de l'existence. — Voy. *Introd. à la Phil. de Hégel*, chapitres IV et VI; plus haut, *Introd.* §§ IX et XIII ; et *Philosophie de l'Esprit*, § 573 et suiv.

donner la division hors de ce développement et de cette exposition. On ne peut donc indiquer ici la division ainsi que le dessin général du système que par anticipation.

L'idée se produit comme pensée identique avec elle-même, mais qui est en même temps comme activité qui s'oppose à elle-même pour être pour soi, et qui ne se sépare pas d'elle-même dans cette opposition. La science se divise ainsi en trois parties, c'est-à-dire en :

1° *Logique*, ou science de l'*idée en et pour soi ;*

2° *Philosophie de la nature*, ou science de l'*idée dans son existence extérieure* (1) ;

3° *Philosophie de l'esprit*, comme *idée qui revient sur elle-même de son existence extérieure.*

On a déjà remarqué (§ xv) que les différentes sciences philosophiques sont autant de déterminations de l'idée, et qu'elles ne sont que l'idée qui se déploie dans ses différents éléments. Dans la nature, aussi bien que dans l'esprit, c'est l'idée que l'on retrouve ; mais là c'est l'idée qui a pris la forme d'une existence extérieure, ici c'est l'idée qui existe et devient en et pour soi. Telle détermination où l'idée se manifeste est un moment qu'elle parcourt sans s'y arrêter. Par conséquent, une science particulière doit être considérée comme ayant un objet, un contenu propre, mais aussi comme ne formant qu'un degré à travers lequel on s'élève à une sphère supérieure. La division a l'inconvénient de

(1) Le texte porte : *in ihrem Anderseyn*, qui littéralement veut dire : dans son *être-autre qu'elle-même*. L'idée est identique avec elle-même en ce qu'elle n'est qu'idée pure, universelle et absolue. Elle s'oppose à elle-même en ce qu'elle est idée extérieure à elle-même, dans le temps et dans l'espace. Elle est *pour soi*, et ne sort pas d'elle-même en ce qu'elle se retrouve dans l'Esprit comme unité de la Logique et de la Nature.

présenter les différentes parties de la science l'une à côté de l'autre, comme si c'étaient des éléments entre lesquels il n'y a aucune connexion interne, et qui sont séparés par une différence substantielle, telle que la différence des espèces (1).

(1) En effet, l'ancienne logique considère les espèces comme des éléments irréductibles, et cela tout en admettant que les espèces ont leur unité dans le genre. Ainsi, si l'on se représente les divisions de la science de la même façon dont l'ancienne logique se représente les espèces, on ne pourra saisir le passage d'une sphère de la science à l'autre, parce qu'il n'y pas de passage d'une espèce à l'autre.

PREMIÈRE PARTIE

LOGIQUE [1]

PRÉLIMINAIRES [2]

---

§ XIX.

La logique est la science de l'idée pure, de l'idée dans l'élément abstrait de la pensée.

REMARQUE.

Ce qui est vrai de toute notion présupposée de la philosophie en général est également vrai de cette détermination, ainsi que des déterminations contenues dans ces remarques préliminaires, à savoir, que ce sont des déterminations tirées d'une vue de l'ensemble.

On peut bien dire que la logique est la science de la pensée, de ses déterminations et de ses lois; mais la pensée comme telle ne constitue que la déterminabilité

(1) *Die Wissenschafft des Logik.*
(2) *Vorbegriff : notion préliminaire, vue anticipée de la notion.*

générale ou l'élément où l'idée se trouve à l'état d'idée logique. L'idée est la pensée non comme pensée purement formelle, mais comme totalité qui se développe elle-même dans ses déterminations et dans ses lois, et par suite, ces déterminations et ces lois elle ne les trouve pas en elle comme des éléments qui sont déjà en elle, et qui lui sont donnés d'avance, mais elle se les donne elle-même.

La logique est la science la plus difficile, en ce sens qu'elle n'a pas pour objet des intuitions, ni même, comme la géométrie, des représentations qui dans leur abstraction sont des représentations sensibles, mais des abstractions pures, et qu'elle exige la faculté et l'habitude de se concentrer dans la pensée pure, de la saisir fortement et de s'y mouvoir. D'un autre côté, on pourrait la considérer comme la science la plus facile, par là que son contenu n'est rien autre chose que la pensée et ses déterminations ordinaires, qui sont aussi les plus simples et les plus élémentaires. On peut dire également qu'elles sont ce qu'il y a de plus connu, l'*être* et le *non être*, la *déterminabilité*, la *grandeur*, l'*être-en-soi*, l'*être-pour-soi*, l'*un*, le *plusieurs*, etc. C'est cependant cette connaissance qui rend plus difficile l'étude de la logique. Car, d'une part, on est facilement porté à croire qu'il n'y a aucune utilité à s'occuper des choses que l'on connaît déjà, et, d'autre part, il faut par cela même travailler à s'en faire une tout autre notion, ou, pour mieux dire, une notion opposée à celle qu'on en avait d'abord.

Quant à son utilité, on peut dire, d'abord, que la logique est utile au sujet dans ses rapports, en ce que le sujet en l'étudiant s'y donne une certaine éducation pour atteindre certains buts. Et cette éducation consiste en ce qu'il y

exerce sa pensée, car cette science est la pensée de la pensée, et qu'ainsi les pensées pénètrent dans son esprit sous forme de pensées. — Mais la logique est la forme pure de la vérité ou, pour mieux dire, elle est la vérité pure elle-même, et, par suite, elle est tout autre chose qu'un instrument utile. Si ce qu'il y a de plus important, de plus libre et de plus indépendant est aussi ce qu'il y a de plus utile, la logique sera aussi la science la plus utile. Mais, ainsi entendue, son utilité sera tout autre qu'un simple exercice formel de la pensée.

Zusatz 1. La première question que nous devons nous poser est celle-ci : quel est l'objet de notre science ? Et la réponse la plus simple et la plus intelligible à cette question est : que cet objet est la vérité. La vérité : c'est là un mot fort sérieux, et qui exprime une chose plus sérieuse encore. C'est un mot et une chose qui doivent faire vibrer ce qu'il y a de plus intime en nous, si notre esprit et notre cœur sont dans leur état de santé. Mais avec la vérité surgit aussi le doute, s'il nous est donné de la connaître. Il semble qu'il y ait disproportion entre notre nature humaine bornée et l'absolue vérité ; ce qui amène la question du rapport du fini et de l'infini. Dieu est la vérité : comment pouvons-nous le connaître ? L'humilité et la modestie sont des vertus qui paraissent être en opposition avec une pareille tâche. — Mais l'on se pose aussi la question de savoir, si réellement la vérité peut être connue, pour justifier cette conclusion : qu'il vaut mieux vivre dans le cercle vulgaire des fins finies. On a cependant bientôt renoncé à une telle humilité. Un langage comme celui-ci : comment pouvons-nous, nous vermisseaux misérables, connaître la vérité, a cessé

d'être de mise, et à sa place on a vu paraître la vanité et la présomption de croire qu'on est d'une façon immédiate dans la vérité. — On a persuadé à la jeunesse qu'elle n'a qu'à se tenir debout et marcher pour posséder la vérité, — la vérité religieuse et politique. Et on lui a surtout fait comprendre à ce sujet que les plus âgés ne sont qu'une masse durcie, pétrifiée et plongée dans l'ignorance et l'erreur. La jeunesse est l'aurore de la vie, le vieux monde est la nuit et les ténèbres. Si on lui conseille de s'occuper des sciences particulières, c'est seulement pour y trouver des moyens pour les fins extérieures de la vie. Ainsi, cette humilité qui éloigne de la connaissance et de la recherche de la vérité, est ici remplacée par la conviction que la vérité on la possède déjà complétement. Sans doute, la jeunesse est l'espoir de la vieillesse, car c'est elle qui doit faire avancer le monde et la science. Mais cet espoir on ne le place en elle qu'à la condition qu'elle ne demeure pas ce qu'elle est, et qu'elle entreprenne et accomplisse le rude travail de l'esprit.

Il y a aussi une autre façon d'être modeste à l'égard de la vérité. C'est cet air dédaigneux qu'on prend vis-à-vis d'elle, cet air que prit Pilate vis-à-vis du Christ. Qu'est-ce que la vérité? dit Pilate, entendant par là qu'il savait à quoi s'en tenir sur toutes choses, et qu'il n'y a rien qui mérite d'être pris au sérieux ; ce qu'exprimait aussi Salomon lorsqu'il disait que tout est vanité. — Ce qui reste, en effet, ici c'est seulement l'inanité subjective.

Il y a aussi une sorte de poltronnerie qui vient s'opposer à la connaissance de la vérité. L'esprit indolent est naturellement conduit à penser que la philosophie ne doit pas être prise au sérieux. On continue bien à apprendre la lo-

gique, mais celle-ci doit nous laisser tels que nous sommes. On imagine que lorsqu'on s'élève au-dessus du cercle des représentations ordinaires, l'on s'engage dans une région dangereuse, qu'on se confie à un océan où l'on est ballotté en tous sens par les vagues de la pensée, et qu'après tout on revient aux rivages sablonneux des choses de ce monde qu'on a abandonnés pour rien, absolument pour rien. Le monde nous apprend ce que produit cette façon de voir. On peut devenir habile, acquérir un grand nombre de connaissances et la routine d'une profession, et se donner une éducation pour atteindre ses fins particulières. Mais c'est tout autre chose que de façonner son esprit pour sa fin la plus haute et de travailler pour la réaliser. Espérons que la jeunesse de notre temps est animée du désir de quelque chose de meilleur, et qu'elle ne sera point satisfaite d'un savoir superficiel, de l'ombre du vrai savoir.

Zusatz 2. Que la pensée soit l'objet de la logique, c'est ce qu'on admet généralement. Mais on peut avoir de la pensée une opinion fort mince, comme on peut en avoir une très-haute. L'on dit, d'un côté : ce n'est là qu'une pensée ; entendant par là que la pensée n'est qu'un élément subjectif, arbitraire et contingent, et qu'elle n'est pas la chose même, le vrai, le réel. Mais l'on peut, d'un autre côté, s'en faire une haute opinion, et l'entendre de cette façon qu'elle seule peut saisir ce qu'il y a de plus élevé, la nature divine, et que les sens ne peuvent rien nous faire connaître de cette nature. On dit : Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité qu'il veut qu'on l'adore. Mais l'être sensible, on l'accorde, n'est pas l'être spirituel ; et ce qu'il

y a de plus intime dans l'être spirituel est la pensée, de telle sorte que c'est l'esprit qui seul peut connaître l'esprit. L'esprit peut, il est vrai, être et se savoir comme esprit sensible — dans la religion, par exemple, — mais autre chose est le sentiment comme tel, ainsi que la forme du sentiment, autre chose est le contenu du sentiment. Le sentiment comme tel est en général la forme de l'être sensible, forme que nous avons commune avec l'animal. Cette forme peut bien s'emparer du contenu concret, mais ce contenu n'appartient pas à cette forme. La forme du sentiment est la forme la plus inadéquate au contenu spirituel. Ce contenu, Dieu lui-même, n'est dans sa vérité que dans la pensée et comme pensée. En ce sens la pensée n'est pas simple pensée (*subjective*, *arbitraire*, *etc.*), mais elle est bien plutôt la plus haute et, vue de plus près, la seule forme sous laquelle l'être éternel et absolu puisse être saisi.

Il en est de la science de la pensée comme de la pensée. On peut en avoir une haute ou une mince opinion. On peut penser, dit-on, sans la logique, de même qu'on peut digérer sans l'étude de la physiologie. Que l'on ait étudié la logique, cela ne fera pas qu'on ne pense après comme on pensait avant. Peut-être pensera-t-on plus méthodiquement, mais la différence sera minime. Sans doute, si l'œuvre de la logique ne consistait qu'à faire connaître l'activité de la pensée purement formelle, elle n'accomplirait que ce qu'on aurait pu tout aussi bien accomplir d'une autre façon. Dans le fait, l'ancienne logique s'était placée sur ce terrain. Mais il faut dire que même la connaissance de la pensée, en tant qu'activité purement subjective, rehausse l'homme et a un intérêt pour lui ; car c'est

en connaissant ce qu'il est, et ce qu'il fait, que l'homme se distingue de la brute. Mais, d'un autre côté, la logique occupe aussi un haut rang comme science de la pensée, par là que la pensée peut seule atteindre à la vérité. Puis donc que la science logique considère la pensée dans son activité et dans ses produits (la pensée n'est pas une activité sans contenu, car elle engendre des pensées qui sont les pensées), son contenu sera le monde suprasensible, et son œuvre consistera à se mouvoir dans ce monde. L'objet des mathématiques ce sont le nombre et l'espace abstraits. L'être mathématique est un être encore sensible, bien qu'abstractivement sensible. Mais la pensée se sépare aussi de cette sphère extrême de l'être sensible, et se meut librement en elle-même, elle s'éloigne de toute sensibilité externe et interne, et repousse toute tendance et tout intérêt particuliers. Par là que la logique se place sur ce terrain nous devons nous faire d'elle une plus haute notion que celle qu'on s'en fait ordinairement.

Zusatz 3. Le besoin de saisir la logique d'une façon plus profonde que comme science de la pensée purement formelle est né de l'intérêt qu'ont éveillé la religion, l'état, le droit, la vie sociale. Autrefois on ne voyait rien de dangereux dans la pensée, et on ne se hâtait pas de s'en débarrasser. On pensait Dieu, la nature, l'État, et on avait la conviction que ce n'était pas par les sens, ou par des représentations et des opinions contingentes, mais par la pensée seule, qu'on pouvait s'élever à la connaissance de la vérité. En avançant sur cette voie on finit par découvrir que les rapports les plus élevés de la vie se trouvaient par là ébranlés. On vit que la pen-

sée enlevait au monde positif sa puissance, que les législations tombaient comme en holocauste devant elle, que la religion n'échappait pas à ses attaques, que les doctrines religieuses établies et qu'on considérait comme des révélations, et les vieilles croyances s'évanouissaient à son souffle. Telle est, par exemple, la position hostile que prit la philosophie grecque vis-à-vis de la vieille religion dont elle anéantit les représentations. Et ces attaques contre la religion et l'État, ces deux choses essentiellement unies, amenèrent le bannissement et la mort des philosophes. C'est ainsi que la pensée a affirmé sa puissance dans la réalité, et qu'elle a exercé l'action la plus extraordinaire. Et c'est là aussi ce qui a attiré l'attention sur sa puissance, et ce qui a fait qu'on a commencé à examiner de plus près ses prétentions, et qu'on a cru trouver qu'elle s'attribue trop, et qu'elle entreprend ce qu'elle ne peut accomplir. Car au lieu de s'élever à la connaissance de Dieu, de la nature et de l'esprit, en d'autres termes, au lieu de s'élever à la connaissance de la vérité, elle a renversé la religion et l'État. De là est venu le besoin de justifier la pensée sur ses résultats. Et c'est la recherche sur la nature et les droits de la pensée qui fait en grande partie l'intérêt de la philosophie des temps modernes.

§ 20.

Si nous prenons la pensée dans sa représentation la plus immédiate, nous la verrons apparaître d'abord dans sa signification subjective ordinaire, savoir, comme une des activités ou facultés à côté d'autres facultés, telles que la sensibilité, l'intuition, l'imagination, le désir, la vo-

lonté, etc. Son produit, la déterminabilité ou forme de la pensée, sera l'universel, l'abstrait en général. La pensée, en tant qu'activité est, par conséquent, l'universel actif et qui se fait lui-même par son activité, puisque son produit est aussi l'universel. La pensée représentée comme sujet est l'être pensant, et l'expression simple qui désigne le sujet existant comme être pensant est *moi*.

REMARQUE.

Les déterminations que j'indique ici et dans les paragraphes suivants ne doivent pas être considérées comme de simples assertions, ou comme l'expression de mes opinions personnelles sur la pensée. Cependant, comme dans cette exposition préliminaire, il ne peut y avoir de déduction ou de démonstration, elles peuvent être considérées comme des *faits*, et chacun, lorsqu'il portera son attention sur ses pensées, pourra constater empiriquement dans sa conscience, que le caractère d'universalité, ainsi que les autres déterminations que je vais signaler, se rencontrent dans la pensée. Bien entendu, pour observer les faits de conscience et entendre ces représentations, il faut l'habitude de la réflexion et de l'abstraction.

Déjà dans cette exposition préliminaire, on voit se produire la différence de la perception sensible, de la représentation, et de la pensée. C'est une différence décisive pour l'intelligence de la nature et des diverses espèces de la connaissance. Ce sera donc éclaircir ce dernier point que de marquer ici cette différence (1). Pour expliquer la per-

(1) Voy. sur cette différence, *Philosophie de l'Esprit*, § 419 et suivants ; et *Philosophie de la religion*, vol. I, ch. II et III. Cf. aussi *Philosophie de la nature*, vol. I, § 254-259.

ception sensible on a d'abord recours aux sens, ou aux organes des sens. Mais l'expression, *organe des sens*, ne fournit aucune détermination relativement à ce qui est saisi dans la perception sensible. La différence de la perception sensible et de la pensée consiste en ce que la détermination de la première est l'individualité (1), et comme l'individuel (l'être tout à fait abstrait et, pour ainsi dire, à l'état d'atome), est aussi en rapport dans la perception sensible les choses sont extérieures les unes aux autres (2), et dans cette extériorité leurs formes abstraites les plus immédiates sont la juxtaposition et la succession.

Le contenu de la représentation est bien aussi cette matière sensible, mais c'est une matière que je me suis appropriée, parce que ce contenu réside en moi, et qu'il y a revêtu une forme simple, générale et réfléchie.

Cependant, outre cette matière sensible, la représentation a aussi pour contenu une matière qu'elle tire d'une autre source, c'est-à-dire de la pensée qui a conscience d'elle-même. Telles sont les représentations du droit, de la moralité, de la religion et de la pensée elle-même, ce qui fait qu'on ne voit pas aisément en quoi consiste la différence de ces représentations et des pensées de ce contenu ; car ici l'on a un contenu qui est la pensée et aussi une forme générale, forme que d'ailleurs ce contenu a déjà reçue par

(1) *Einzelnheit.* Dans la perception sensible on n'établit que des rapports superficiels et extérieurs, et en général des rapports de temps et d'espace. Le texte n'a pas *perception sensible*, mais simplement, *das Sinnliche*, *l'être sensible*, expression plus générale et qui embrasse les différentes formes de la sensibilité.

(2) Le texte dit : *ist das Sinnliche ein Aussereinander : l'être sensible est une extériorité.*

cela même qu'il est en moi, et en général parce qu'il est une représentation. Mais le caractère de la représentation, même sous ce rapport, consiste en ce que le contenu y demeure dans un état d'individualisation et d'isolement. Les représentations du droit, de la justice, et d'autres déterminations analogues n'y sont pas, il est vrai, juxtaposées comme dans l'être sensible, l'une hors de l'autre dans l'espace. Elles apparaissent successivement dans le temps, mais leur contenu n'est pas soumis à la succession du temps; il ne change ni ne passe avec lui. Cependant ces déterminations virtuellement (1) spirituelles existent à l'état d'individualisation et d'isolement (2), dans la large circonscription de la généralité interne abstraite de la faculté représentative (3). Ce sont des représentations simples, mais simples dans cet état de séparation. C'est ainsi qu'on a la représentation du droit, du devoir, de Dieu, etc. Maintenant la représentation s'arrête à cette détermination, savoir, que le *droit est le droit*, que *Dieu est Dieu*, ou bien elle reçoit une détermination plus développée telle que : *Dieu est le Créateur du monde*, *omniscient, tout-puissant*. Mais, dans les deux cas, on ne fait qu'énumérer une série de déterminations simples et isolées, qui, malgré le lien qui les unit dans le sujet, demeurent distinctes et sé-

(1) *An sich :* en soi et non *pour soi :* c'est-à-dire que l'on n'a ici que des déterminations imparfaitement spirituelles, par là que l'esprit n'y est pas en tant qu'esprit proprement dit, en tant qu'esprit dans sa forme concrète et dans son unité.

(2) *Vereinzelung.*

(3) La représentation (*das Vorstellen : le représenter*) est précisément une généralité abstraite, parce qu'elle laisse les déterminations dans cet état d'isolement.

parées. Ici l'on voit le rapport de la faculté représentative et de l'entendement. Ces deux facultés ne diffèrent entre elles qu'en ce que l'une, l'entendement, introduit dans les déterminations isolées des représentations les rapports du général et du particulier, de cause et d'effet, etc., et, par conséquent, des rapports marqués d'un caractère de nécessité, tandis que la faculté représentative se borne à placer les représentations l'une à côté de l'autre, et à ne les lier que d'une façon indéterminée et par la simple copule *et* (1). — L'on peut dire qu'en général la philosophie n'a d'autre objet que de transformer les représentations en pensées, et en outre les simples pensées en notions. C'est là une différence qu'il importe avant tout de signaler entre la représentation et la pensée.

Ensuite si l'individualité et l'extériorité sont les déterminations de l'être sensible, il faut dire que ces déterminations sont, à leur tour, elles aussi des pensées et le général. On verra dans la logique que la pensée et le général consistent précisément à être eux-mêmes et leur contraire, que la pensée saisit et franchit ce dernier, et que rien ne saurait lui échapper. Par là que le langage est l'œuvre de la pensée, on ne peut aussi rien exprimer par le langage qui ne soit pas le général. Ce qui n'est qu'une opinion n'appartient qu'à moi, en tant que tel individu particulier. Mais si le langage n'exprime que le général, je ne saurais exprimer ce qui n'est que mon opinion. Et ce qui ne peut être exprimé, le sentiment, la sensation, n'est pas ce qu'il y a de plus important et de plus vrai, mais bien plutôt de plus insigni-

(1) *Auch : et, aussi.*

fiant et de moins réel. Lorsque je prononce ces mots : l'*individu*, *cet individu*, *ici*, *à présent*, j'exprime des notions générales ; et bien que par *tout* et *chacun*, par *cet ici* et *cet à présent* — serait-ce même un *ici* ou un *à présent* sensible — on veuille désigner des choses individuelles, tous ces mots expriment le général. De même, lorsque je dis *moi*, j'entends par là le moi que je suis, et qui exclut tous les autres *moi*. Mais ce que j'appelle *moi* est *chaque moi*, qui, comme le mien, exclut tous les autres. — Kant s'est servi d'une expression impropre, lorsqu'il a dit que le moi *accompagne* toutes nos représentations, toutes nos sensations, tous nos désirs. Le moi est le général en et pour soi, tandis que la *communauté* (1) est bien, elle aussi, une forme, mais une forme extérieure du général. Tous les hommes ont cela de commun avec moi qu'ils sont des *moi*, de même que toutes *mes* sensations, toutes *mes* représentations ont cela de commun entre elles d'être *miennes*. Mais le moi comme tel dans sa forme abstraite est ce rapport simple avec soi-même, où l'on fait abstraction de toute représentation, de toute sensation, de tout état, ainsi que de toute particularité résultant du caractère, du talent, de l'expérience, etc. En ce sens le moi constitue l'existence du général tout à fait abstrait, de l'être abstractivement libre. Par conséquent, le moi est la pensée en tant que sujet (2), et par

(1) *Gemeinschaftlichkeit*. En effet, une chose n'est pas générale parce qu'elle est commune à plusieurs autres, mais elle est commune à celles-ci parce qu'elle est générale. La généralité lui est, par conséquent, essentielle, et ne peut en être séparée, tandis que le fait de mettre en rapport, et de lier par des caractères communs les choses ne constitue pour elles qu'un état et une forme purement extérieurs.

(2) *Das Denken als Subject*. Voy. sur ce point : *Introd. à la Philosophie de Hégel*, ch. VI, et plus loin, § 23.

là que moi je suis présent dans toutes mes sensations, dans toutes mes représentations, dans tous mes états, etc., la pensée est présente dans toutes ces déterminations, et est la catégorie qui toutes les pénètre.

Zusatz. — Lorsqu'il est question de la pensée, celle-ci apparaît d'abord comme une activité subjective, comme une faculté semblable à d'autres facultés que nous possédons, telles que la mémoire, la représentation, la volonté, etc. Si la pensée n'était qu'une simple activité subjective, et que comme telle elle constituât l'objet de la logique, elle aurait, comme les autres sciences, son objet déterminé. Mais on ne voit pas, d'abord, pourquoi on ferait de la pensée l'objet d'une science spéciale, tandis qu'on n'en agit pas de même à l'égard de la volonté, de l'imagination, etc. Il y a, cependant, une raison pour cette exception en faveur de la pensée : c'est qu'on accorde une importance spéciale à la pensée en ce qu'elle constitue la vraie nature humaine, ce par quoi l'homme se distingue de l'animal.—Apprendre à connaître la pensée même comme simple activité subjective, c'est une étude qui a aussi son importance. Les déterminations de la pensée ainsi envisagée sont des règles et des lois dont on acquiert la connaissance par l'expérience. La pensée considérée dans ce rapport d'après ses lois c'est là ce qui fait le contenu de la logique ordinaire. Aristote est le fondateur de cette logique. Il a voulu rendre par là à la pensée la puissance qui lui appartient en tant que pensée. Notre pensée est une chose très-concrète, mais on doit distinguer dans la complexité du contenu ce qui appartient à la pensée, ou forme abstraite de l'activité. Un lien invisible, spirituel, l'activité de la pensée, unit ce contenu, et c'est ce

lien, cette forme comme telle qu'Aristote a mise en lumière et déterminée. Cette logique d'Aristote a formé la science logique jusqu'à nos jours. Elle a reçu des accroissements, surtout de la main des scholastiques, mais ces accroissements n'ont été que de simples développements qui n'en ont pas augmenté la matière. Par rapport à cette science l'œuvre des temps modernes a consisté principalement, d'une part, à éliminer plusieurs déterminations logiques d'Aristote et des scholastiques, et, d'autre part, à y enter un grand nombre d'éléments psychologiques. Ce qui fait l'importance de cette science c'est qu'on y apprend à connaître les procédés de la pensée finie, et c'est une science rationnelle, si elle répond à son objet, l'objet qu'elle présuppose. On ne saurait nier que l'étude de cette logique formelle ait son utilité, en ce que par elle on dégage (1), comme on dit, le cerveau, on apprend à se concentrer, et à abstraire, tandis que dans la conscience ordinaire on a affaire à des représentations sensibles qui se mêlent et se confondent. Au contraire, en abstrayant, l'esprit se concentre en un seul point, et acquiert ainsi l'habitude de vivre de la vie intérieure et de pénétrer dans l'intimité des choses. La connaissance des formes de la pensée finie peut fournir un moyen pour la formation des sciences empiriques, qui procèdent suivant ces formes, et c'est en ce sens qu'on a considéré la logique comme un instrument. Maintenant, on peut en user plus largement à l'égard de la logique, et dire que ce n'est pas pour son utilité, mais pour elle-même qu'il faut l'étudier, car les choses excellentes on

(1) *Wird der Kopf ausgeputzt : on nettoie la tête.*

doit les rechercher pour elles-mêmes, et non en vue de leur utilité : ce qui est vrai. Mais il faut dire en même temps que les choses excellentes sont aussi les plus utiles, car elles constituent le principe substantiel qui est par lui-même, et qui est comme le suppôt des fins particulières qu'il fait avancer et conduit à maturité. Puisque les fins particulières ne sont pas ce qu'il y a de plus excellent, elles ne se réalisent que par l'action de ce qu'il y a de plus excellent. La religion, par exemple, a une valeur absolue en elle-même, mais elle porte aussi, et conserve en elle les autres fins. Le Christ dit : cherchez d'abord le royaume de Dieu, et le reste vous tombera en partage. — C'est seulement en atteignant l'être absolu que les fins particulières peuvent se réaliser.

§ XXI.

β). Lorsque la pensée est, comme pensée active, en rapport avec les objets (pensée réfléchie), l'universel, en tant que produit de cette activité, contient la nature de la chose, l'essence, l'être intime, le vrai.

REMARQUE.

Nous avons rappelé au § 5 l'ancienne croyance que ce qu'il y a de vrai dans les objets, dans les propriétés et les événements, c'est-à-dire leur nature interne et essentielle, est ce qu'il importe de connaître, et que cette nature ne se produit pas d'une façon immédiate dans la conscience, qu'elle n'est pas ce que nous montrent la première apparence et la première vue de la chose, mais qu'on ne saurait l'atteindre que par la réflexion.

Zusatz. On invite déjà l'enfant à réfléchir. Par exemple, on lui fait unir les adjectifs avec les substantifs. Ici, l'enfant doit être attentif et distinguer ; il doit se rappeler la règle et y rattacher le cas particulier. La règle n'est rien autre chose que le général, et c'est avec cet élément général que l'enfant doit accorder le particulier. — En outre, nous avons des fins dans la vie, et nous réfléchissons comment nous pouvons les atteindre. La fin est ici le général, le principe dirigeant, et nous avons des moyens et des instruments dont nous déterminons l'activité suivant ce principe. — C'est d'une façon semblable qu'intervient et agit la réflexion dans les rapports moraux. Réfléchir veut dire ici se ressouvenir du droit et du devoir, et que c'est à cet élément général, comme règle invariable, que nous devons conformer notre conduite dans les cas particuliers ; en d'autres termes, la détermination générale, nous devons la reconnaître, la reproduire dans nos actions. — Nous nous comportons de même dans nos rapports avec les phénomènes de la nature. Par exemple, nous remarquons l'éclair et le tonnerre. Ce phénomène nous est connu, et souvent nous nous en tenons à cette connaissance. Mais l'homme n'est pas satisfait d'une connaissance extérieure et sensible, il veut aller au delà, il veut connaître la nature du phénomène, il veut en saisir la notion. C'est ce qui l'amène à réfléchir, à en rechercher la cause, comme celle qui se distingue du phénomène, en tant que être intérieur qui se distingue de l'être purement extérieur. On dédouble ainsi le phénomène, on le partage en deux, en l'interne et en l'externe, en la force et en sa manifestation, en la cause et en l'effet. L'interne, la force, etc., sont ici aussi le général, ce

qui persiste. Ce n'est pas tel ou tel éclair, telle ou telle plante, mais ce qui demeure le même dans toutes ces choses. L'être sensible est un être individuel et passager, et ce qui persiste en lui c'est par la réflexion que nous apprenons à le connaître. La nature nous montre un nombre infini de formes et de phénomènes individuels. Nous éprouvons le besoin de ramener cette multiplicité à l'unité. C'est ce qui nous amène à comparer et à rechercher le général dans l'individuel. Les individus naissent et passent, ce qui dure en eux est le genre, qui se reproduit en eux et qui n'existe que pour la réflexion. — C'est ici aussi que viennent se placer les lois, par exemple, les lois du mouvement des corps célestes. Nous voyons les astres, à tel moment, dans tel lieu, à tel autre moment, dans tel autre lieu. Cette absence d'ordre n'est pas conforme à l'esprit, et l'esprit n'en est point satisfait, car il croit en un ordre, en une détermination simple, constante et universelle. C'est dans cette croyance qu'il a appliqué sa réflexion aux phénomènes, qu'il a découvert leurs lois, et qu'il a tracé et fixé d'une façon générale le mouvement des corps célestes, de sorte que l'on peut, à l'aide de ces lois, connaître et déterminer chaque changement de lieu. — On peut voir par ces exemples comment la réflexion s'attache toujours à l'élément fixe et invariable, à l'élément qui a en lui-même sa détermination et qui règle le particulier. Cet élément général ne saurait être saisi par les sens, et c'est lui qui constitue l'essentiel et le vrai. Les devoirs et les droits, par exemple, constituent l'élément essentiel de l'action, et la vérité de l'action consiste dans son accord avec ces déterminations générales.

En déterminant ainsi le général, on voit qu'il constitue le contraire d'un autre terme, et que ce terme est l'être purement immédiat, extérieur et individuel, qui se pose en face de l'être médiat, intérieur et général. Cet élément général n'existe pas extérieurement comme tel. Le genre comme tel ne saurait être l'objet de la perception, les lois du mouvement des corps célestes ne sont pas écrites dans le ciel. Ainsi le général on ne l'entend ni on ne le voit, mais il n'existe que pour l'esprit. La religion nous élève à un principe général qui contient tous les autres principes, à un principe absolu d'où émanent toutes choses, et ce principe absolu n'est pas l'objet des sens, mais de l'esprit et de la pensée.

§ XXII.

γ). Par la réflexion, la façon d'être du contenu, tel que celui-ci se trouve d'abord dans la sensation, l'intuition et la représentation se trouvent modifiées ; ce n'est donc que par l'intermédiaire d'un changement que la vraie nature de l'objet arrive à la conscience.

Zusatz. Ce qui vient de la réflexion est le produit de notre pensée. C'est de sa tête, par exemple, que Solon a tiré les lois qu'il a données aux Athéniens. Mais, d'un autre côté, nous devons aussi considérer l'universel, la loi, comme le contraire d'une existence purement subjective, et y reconnaître l'existence essentielle, véritable et objective des choses. Il ne suffit pas de la simple attention pour découvrir la vérité dans les choses, mais il faut que notre activité subjective intervienne et qu'elle transforme leur existence immédiate. Au premier coup d'œil cela paraît

absurde, et comme allant à l'encontre du but qu'on se propose dans la connaissance. Mais on peut dire que la conviction de tous les temps a été que c'est seulement à l'aide de cette transformation opérée par la réflexion qu'on atteint à la réalité substantielle des choses. On a cependant élevé des doutes, et cela surtout de notre temps, contre cette conviction, et l'on a voulu établir une différence entre les produits de notre pensée et les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes. L'on a dit que la chose est en elle-même tout autre que ce que nous y mettons. C'est la philosophie critique qui a surtout introduit cette scission dans la science contre la conviction générale des temps précédents, qui admettaient comme un point décidé l'accord de la chose et de la pensée. C'est sur cette opposition que s'est concentrée l'attention de la nouvelle philosophie. Mais la croyance générale est que cette opposition n'a point de réalité. Dans la vie ordinaire, nous réfléchissons, sans faire cette réflexion spéciale que par là nous atteignons la vérité, mais nous pensons simplement dans la ferme croyance en l'accord de la pensée et de la chose. Cette croyance est de la plus haute importance. C'est la maladie de notre temps, maladie qui est allée jusqu'au désespoir, que celle qui prétend que notre connaissance n'a qu'une valeur subjective, et que cette connaissance subjective est la dernière limite de notre savoir. Mais la vérité est la vérité objective, et cette vérité doit fournir la règle pour la conviction d'un chacun, à tel point que la conviction de l'individu est une conviction erronée lorsqu'elle ne s'accorde pas avec elle. Suivant la nouvelle doctrine, au contraire, la conviction comme telle, ou la simple forme de la conviction (*des*

Ueberzeugtseyns, — *de l'être convaincu*) suffit pour la légitimité de la conviction, quel qu'en soit d'ailleurs le contenu, car il n'y a pas de critérium pour la vérité de ce dernier. — Maintenant, dans ce que nous venons de dire, que c'est la vieille croyance de l'humanité que l'esprit est fait pour connaître la vérité, il y a aussi ceci, savoir, que les choses, la nature extérieure et intérieure, l'objet en général, ce qui est en soi, est de la façon dont il est pensé, et que, par suite, la pensée est la vérité du monde objectif. L'œuvre de la philosophie ne consiste qu'à élever d'une façon déterminée à la conscience ce qui a été admis depuis longtemps relativement à la pensée humaine. La philosophie n'invente à cet égard rien de nouveau. Ce que nous engendrons ici par notre réflexion est dans le jugement immédiat et préconçu d'un chacun.

§ XXIII.

δ). Puisque c'est à la réflexion que se manifeste la vraie nature des choses, et que cette pensée est ma propre activité, cette nature des choses est aussi le produit de mon esprit, et de mon esprit en tant que sujet pensant, ou de moi-même suivant mon universalité simple, tout aussi bien que de mon esprit en tant que moi qui demeure en lui-même (1), — ou de ma liberté.

REMARQUE.

On entend souvent l'expression : *penser soi-même* (2), comme si l'on énonçait par là une proposition importante.

(1) *Bei sich seyenden Ichs.*
(2) *Selbstdenken.*

Mais, en réalité, il n'est pas plus donné de penser que de se nourrir pour un autre. Ce n'est donc là qu'un pléonasme. — Dans la pensée réside d'une façon immédiate la liberté, parce que la pensée est l'activité de l'universel, et par suite un rapport abstrait avec soi-même, une concentration en soi-même indéfinie suivant le côté subjectif, et qui, en même temps, suivant le côté du contenu, ne s'attache qu'à la chose même et à ses déterminations. Par conséquent, lorsqu'on parle de modestie et d'humilité, et qu'on accuse la philosophie d'orgueil, on devrait, ce nous semble, laver la philosophie de ce reproche, s'il est vrai que l'humilité et la modestie consistent à ne rien s'attribuer d'une qualité et d'une action. Car, suivant le contenu, la pensée n'est pensée véritable qu'autant qu'elle se plonge dans la chose même, et, suivant la forme, elle n'est pas l'être particulier ou l'action particulière du sujet, mais elle est précisément la conscience qui se pose comme moi abstrait, comme moi affranchi de toute particularité de ses qualités, de ses états, etc., et ne produit que l'universel où il est identique avec tous les individus. — Aristote veut que le philosophe garde sa dignité. Cette dignité consiste précisément à se défaire des opinions particulières, et à ne laisser dominer dans la conscience que l'universel et l'essence.

§ XXIV.

D'après ces déterminations on pourra appeler les pensées pensées *objectives*, et parmi ces pensées on doit ranger aussi les formes que la logique ordinaire ne considère que comme formes de la pensée dans la conscience. Par con-

séquent, la logique se confond avec la métaphysique, avec la science qui saisit les choses dans les pensées, auxquelles on accorde ici la faculté d'exprimer l'essence des choses.

REMARQUE.

Le rapport des formes, telles que la notion, le jugement, le syllogisme, la causalité, etc., ne peut se produire qu'au sein de la logique elle-même. Mais, ce que l'on doit aussi remarquer à l'avance, c'est que, lorsque la pensée cherche à se faire une notion des choses, cette notion (et par suite ses formes les plus immédiates, le jugement et le syllogisme) ne saurait se composer de déterminations et de rapports qui sont étrangers aux choses. La réflexion, nous venons de le faire observer, élève à l'universel dans les choses; mais l'universel est lui-même un moment de la notion. Dire que l'entendement, la raison est dans le monde, revient à dire que la raison contient des pensées objectives. Mais cette expression est insuffisante, parce qu'on a trop l'habitude de considérer les pensées comme n'appartenant qu'à l'esprit et à la conscience, et de n'attribuer précisément l'objectivité qu'aux choses autres que l'esprit (1).

Zusatz 1. Lorsqu'on dit que la pensée, en tant que pensée objective, constitue le principe interne de l'univers, il semble qu'on devrait par là attribuer la conscience aux choses de la nature. Mais nous éprouvons, au contraire, une répugnance à concevoir comme pensée l'activité interne des choses, car nous disons que l'homme se distingue

(1) *Ungeistigem : la chose, l'être non-spirituel.*

des choses de la nature par la pensée. D'après cela, on devrait considérer la nature comme un système de pensées sans conscience, comme une intelligence pétrifiée, suivant l'expression de Schelling. Pour éviter un malentendu, il vaut donc mieux employer l'expression *détermination de la pensée*, au lieu de *pensée*. — D'après ce qui précède, on doit considérer la logique comme un système de déterminations de la pensée, où disparaît l'opposition du sujet et de l'objet, — dans le sens où l'on entend ordinairement cette opposition. Cette signification de la pensée et de ses déterminations se trouve exprimée d'une façon plus précise dans ce mot des anciens, que le νοῦς gouverne le monde. Ou bien nous l'exprimons lorsque nous disons que la raison est dans le monde, entendant par là que la raison est l'âme du monde, qu'elle l'habite, lui est immanente, qu'elle en constitue la nature propre, et la plus intime, la nature universelle. Ou bien encore, lorsque nous parlons d'un animal déterminé, nous disons qu'il est animal. C'est là un exemple plus déterminé. L'animal comme tel on ne saurait le montrer ; ce qu'on peut montrer, c'est seulement un animal déterminé. L'animal n'a point d'existence, mais il constitue la nature générale des animaux individuels, et tout animal existant est un être déterminé d'une façon plus concrète, un être particulier. Mais l'animalité, le genre en tant que général, est inhérent à l'animal déterminé, et constitue son essence déterminée. Supprimez l'animalité dans le chien, et l'on ne saurait plus dire ce qu'il est. Les choses en général ont une nature purement intérieure, et une existence extérieure. Elles vivent et meurent, naissent et passent. Leur essentialité, leur généralité est le genre, et

celui-ci n'est pas une simple communauté de nature (*Ein Gemeinschaftliches*) (1).

De même que la pensée constitue la substance des choses extérieures, de même elle constitue la substance universelle des choses de l'esprit. Dans toute intuition il y a pensée. La pensée est aussi, en tant qu'élément général, dans toute représentation, dans tout souvenir, dans tout désir, dans toute volition, en un mot, dans toute activité de l'esprit. Toute activité de l'esprit n'est qu'une spécification de plus en plus déterminée de la pensée. Si nous concevons ainsi la pensée, celle-ci nous apparaîtra sous un tout autre aspect que lorsque nous disons d'elle, qu'elle est une faculté de penser, faculté que nous possédons parmi et à côté d'autres facultés, telles que l'intuition, la représentation, la volonté, etc. En considérant la pensée comme le principe véritable et universel de la nature et de l'esprit, nous la verrons s'élever au-dessus de toutes choses, les contenir et en être le fondement. A cette façon de considérer la pensée dans sa signification objective (comme νοῦς), nous pouvons d'abord rattacher ce qu'est la pensée entendue dans sa signification subjective. Nous disons premièrement que l'homme pense ; mais nous disons en même temps qu'il veut, qu'il se représente, etc. L'homme est un être pensant et un être universel, mais il n'est un être pensant que parce que l'universel est pour lui. L'animal aussi est virtuellement l'universel, mais l'universel comme tel n'est pas pour lui. Ce qui est pour lui c'est seulement l'individuel. L'animal voit l'individuel, par exemple, sa nourriture, un homme, etc. Mais tout cela n'est qu'une

(1) Cf. ci-dessus, p. 223.

chose individuelle pour lui. Il en est de même de la sensation; c'est toujours l'individuel pour l'animal. C'est telle douleur, tel goût agréable, etc. Dans la nature, le νοῦς n'atteint pas à la conscience. C'est seulement l'homme qui se dédouble de telle façon qu'en lui l'universel est pour l'universel. C'est ce qui a lieu par là que l'homme se connaît comme moi. Lorsque je dis, moi, je veux dire moi en tant que je suis telle personne individuelle, complétement déterminée. Mais, dans le fait, je ne dis par là rien qui me soit particulier. Chacun autre est aussi *moi*, et, en me désignant comme moi, je crois, il est vrai, parler de moi, de cet individu que je suis, mais je désigne en même temps un être absolument universel. Le moi est l'être-pour-soi pur, où toute particularité est niée et supprimée, c'est le point culminant de la conscience, ce point où la conscience existe dans sa simplicité et dans sa pureté (1). On peut dire que le moi et la pensée sont une seule et même chose, ou, d'une façon plus déterminée, que le moi est la pensée en tant qu'elle pense (2). Ce que j'ai dans ma conscience, je l'ai pour moi. Le moi est le *vacuum*, ce réceptacle de toutes choses, pour lequel toutes choses vivent, et qui conserve toutes choses. Chaque homme est un monde de représentations ensevelies dans la nuit du moi. Le moi est, par conséquent, l'universel où l'on fait abstraction de tout élément particulier, mais où se trouvent aussi enveloppées toutes choses. Par suite, il n'est pas l'universel abstrait, mais l'universel qui contient toutes choses. Nous en usons d'abord avec le moi d'une façon tout à fait vulgaire, et ce

(1) *Dieses Letzte, Einfache und Reine das Bewustseyns.*

(2) *Als Denkendes : en tant qu'être pensant ;* en tant que pensée réelle, en acte.

n'est que la réflexion philosophique qui en fait l'objet de la réflexion. Dans le moi nous avons la pensée pure et actuelle (*präsenten*). L'animal ne peut pas dire *moi*. L'homme seul le peut, et cela parce qu'il est la pensée. Maintenant, il y a dans le moi un contenu multiple, interne et externe, et suivant que ce contenu se développe et se façonne, nous avons des intuitions sensibles, des représentations, des souvenirs, etc. Mais le moi, ou, ce qui revient au même, la pensée est dans toutes ces choses, de telle sorte que l'homme pense toujours, même lorsqu'il n'a qu'une intuition. Ainsi, lorsqu'il considère un objet, il le considère comme un objet général, comme une chose individuelle déterminée, qu'il distingue et sépare d'une autre par son attention, et qu'il conçoit comme un être abstrait et général, et cela quand même le général ne serait que le général purement formel.

Nos représentations ont lieu de deux façons : ou leur contenu est un contenu pensé, tandis que la forme ne l'est pas, ou bien, par contre, la forme appartient à la pensée, tandis que le contenu ne lui appartient pas. Lorsque je dis, par exemple, *colère*, *rose*, *espoir*, tout cela m'est connu suivant la sensibilité, mais ce contenu je l'exprime d'une façon générale, sous forme de pensée. Ici j'élimine plusieurs éléments particuliers, et je ne donne comme général que le contenu, mais ce contenu demeure un contenu sensible (1). Lorsque, par contre, je me représente Dieu, le contenu est bien un contenu purement pensé, mais

(1) C'est le second cas où la forme est une forme pensée, ou, ce qui revient au même, de la pensée, mais le contenu ne l'est pas, puisque c'est un contenu sensible.

la forme est une forme sensible, elle est telle que je la trouve en moi d'une façon immédiate. Ainsi, dans la représentation, le contenu n'est pas, comme dans l'intuition, un contenu exclusivement sensible, mais, ou il y est comme contenu sensible, tandis que la forme est la forme de la pensée, ou réciproquement (1). Dans le premier cas, la matière est donnée, et la forme appartient à la pensée ; dans le second cas, c'est la pensée qui est la source du contenu, mais, par la forme, le contenu devient un contenu qui est donné à l'esprit et que l'esprit reçoit du dehors.

Zusatz 2. Ce sont les pensées pures, les déterminations pures de la pensée qui constituent l'objet et la matière de la logique. Les pensées, telles qu'on se les représente ordinairement, ne sont pas des pensées pures, car on entend par être pensé un être dont le contenu est un contenu empirique. Dans la logique, les pensées sont saisies de telle façon qu'elles n'ont d'autre contenu que le contenu de la pensée même, et qui est engendré par elle. Les pensées sont ainsi des pensées pures ; et l'esprit y demeure en lui-même, et, par suite, est esprit libre, car la liberté consiste précisément à demeurer en soi-même dans son contraire, à dépendre de soi-même, et à être le principe déterminant de soi-même. Dans tout désir je prends mon point de départ dans autre chose que moi-même, dans un être qui m'est extérieur. C'est ce que nous appelons dépendance. La liberté n'est que là où il n'y a rien pour moi qui ne soit pas moi-même. L'homme de la nature, qui n'est déterminé que par ses inclinations, n'est pas en lui-même. Et, lors-

(1) C'est-à-dire suivant l'autre cas où le contenu est un contenu pensé, et la forme est une forme sensible.

qu'il est égoïste de cette façon, le contenu de son vouloir et de ses opinions n'est pas son propre contenu, et sa liberté n'est qu'une liberté formelle. En pensant j'abdique ma particularité subjective, je m'absorbe dans la chose même, et je laisse à la pensée toute sa liberté; et je ne me trompe que lorsque j'introduis dans la pensée quelque chose de ma nature individuelle (1).

Si, d'après ce qui précède, nous considérons la logique comme le système des déterminations pures de la pensée, les autres sciences philosophiques, la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit, nous apparaîtront, pour ainsi dire, comme une logique appliquée, car la logique est l'âme qui les anime. D'après cela ce qu'il y a d'intéressant pour les autres sciences, c'est de retrouver les formes logiques dans les formations de la nature et de l'esprit, car ces formations ne sont qu'une expression particulière des formes de la pensée pure. Le syllogisme, par exemple, entendu non dans le sens de la vieille logique, de la logique formelle, mais dans sa vérité, est cette détermination suivant laquelle le particulier est le moyen qui unit les extrêmes, l'universel et l'individuel. Cette forme syllogistique est la forme universelle de toutes choses. Toute chose est le particulier qui s'enveloppe, en tant que général, dans l'individuel. Seulement la nature est impuissante à représenter les formes logiques dans leur pureté. Cette représentation imparfaite du syllogisme nous la trouvons, par exemple, dans le magnétisme qui unit dans le moyen, dans son point d'indifférence, les pôles, lesquels forment une unité immédiate

(1) Le texte a : *von dem Meinigen*, quelque chose *du mien*.

dans leur différence. La physique recherche, elle aussi, l'universel, l'essence, et la seule différence qui existe entre elle et la philosophie de la nature consiste en ce que cette dernière nous élève à la conscience des formes véritables de la notion dans les choses de la nature. — Ainsi, la logique est l'esprit vivifiant de toute connaissance. Les déterminations logiques de la pensée sont des esprits purs; elles sont ce qu'il y a de plus intime dans les choses, mais, en même temps, ce sont celles que nous avons toujours dans la bouche, et qui, pour cette raison, nous paraissent comme quelque chose de bien connu. Mais ce quelque chose connu est ordinairement ce qu'il y a de plus inconnu. L'être, par exemple, est une détermination pure de la pensée, et, cependant, il ne nous vient jamais à l'esprit de faire du *est* l'objet de notre recherche. On pense ordinairement que l'absolu doit être bien loin de nous, et, cependant, il est précisément ce qu'il y a de plus présent en nous, car, comme être pensants, nous le portons en nous, et nous en faisons usage, bien que nous n'en ayons pas la conscience. C'est surtout dans le langage que ces déterminations de la pensée se trouvent déposées, et par suite l'avantage que les enfants retirent de l'étude de la grammaire consiste en ce que leur attention est, à leur insu, attirée sur les différences de la pensée.

On enseigne ordinairement que la logique ne roule que sur des formes, et que son contenu elle le tire d'ailleurs. Mais les pensées logiques ne sont nullement des moments exclusifs et limités (1) vis-à-vis du contenu, mais c'est

(1) Le texte a : *kein nur* : *point un seulement:* c'est-à-dire les formes lo-

plutôt tout contenu qui n'est qu'un moment exclusif et limité vis-à-vis d'elles ; car elles sont le fondement absolu de toutes choses. — Diriger son attention sur ces déterminations pures, c'est déjà ce qui exige et ce qui marque un plus haut degré d'éducation intellectuelle. Considérer ces déterminations en et pour elles-mêmes, a cette importance qu'on les déduit de la pensée elle-même, et qu'on découvre en elles-mêmes leur vérité. De cette façon, nous ne les prenons pas extérieurement, et après les avoir prises ainsi, nous ne les définissons pas, ou nous ne montrons pas leur signification et leur valeur en les comparant avec la façon dont elles se produisent dans la conscience. Car, en ce cas, nous partirions de l'observation et de l'expérience, et nous dirions, par exemple : la force, nous l'employons ordinairement dans tel cas et pour telle fin. De telles définitions nous les appelons justes lorsqu'elles s'accordent avec leur objet, tel qu'il se trouve dans notre conscience ordinaire. Cependant la notion ainsi déterminée n'est pas la notion déterminée en et pour soi, mais suivant une présupposition, laquelle devient le criterium et la mesure de la justesse de la définition. Ce n'est pas cette mesure que nous devons employer, mais nous devons laisser s'affirmer et se démontrer par elles-mêmes les déterminations vivantes de la pensée. La question concernant la vérité des déterminations de la pensée doit paraître singulière à la conscience vulgaire, car pour elle ces déterminations n'ont de vérité que dans leur application à un objet donné,

giques ne sont pas des formes vides, ce *seulement* formel et subjectif, si l'on peut ainsi s'exprimer, comme se le représente la logique ordinaire.

et, par suite, se demander quelle est leur vérité en dehors de cette application, c'est une question qui n'a pas de sens. C'est cependant là la question importante et décisive. Il faut, bien entendu, dans cette question savoir ce qu'on entend par vérité. Ordinairement nous appelons vérité l'accord d'un objet avec notre représentation. Ici nous avons comme présupposition un objet auquel doit correspondre la représentation que nous en avons. — Par contre, entendue philosophiquement, la vérité, exprimée d'une façon abstraite, est l'accord d'un contenu avec lui-même. La vérité a ici une toute autre signification que celle que nous venons de rappeler. Du reste, la signification plus profonde, la signification philosophique de la vérité se rencontre déjà, bien qu'imparfaitement, dans le langage ordinaire. Nous parlons, par exemple, d'un vrai ami, entendant par là un ami dont les actions s'accordent avec la notion de l'amitié. C'est de la même manière que nous disons d'une œuvre d'art que c'est une œuvre d'art véritable. En ce sens le faux (1) équivaut au mauvais, à ce qui n'est pas adéquat à soi-même. C'est en ce sens qu'un État mauvais est un État faux, et que le mauvais et le faux consistent dans la contradiction qui a lieu entre la détermination ou la notion et l'existence d'un objet. Nous pouvons nous faire une représentation juste de tel objet mauvais, mais le contenu de cette représentation n'en est pas moins un contenu faux. Et notre cerveau peut être rempli de ces représentations justes qui ne sont pas cependant des vérités (2). Dieu seul est l'accord véri-

(1) *Unwahres.*

(2) Le texte dit : qui sont cependant des *Unwharheiten*, *non-vérités*, *faussetés*.

table de la notion et de la réalité. Toutes les choses finies contiennent un côté faux; elles ont une notion et une existence qui n'est pas adéquate à leur notion. C'est ce qui fait qu'elles doivent rentrer dans leur principe, manifestant par là la disproportion de leur notion et de leur existence. L'animal a, en tant qu'individu, sa notion dans son genre, et le genre s'affranchit de son individualité par la mort (1).

Considérer la vérité dans le sens que nous venons d'expliquer, c'est-à-dire dans le sens d'un accord avec soi-même, c'est ce qui fait l'importance spéciale de la logique. La conscience ordinaire ne se pose pas la question de la vérité des déterminations de la pensée. L'œuvre de la logique peut être aussi exprimée de cette façon : qu'en elle on considère comment et jusqu'à quel point les formes de la pensée sont aptes à saisir le vrai. Par conséquent, la question se ramène à savoir : ce que sont les formes de l'infini, et ce que sont celles du fini. La conscience ordinaire ne voit rien d'erroné dans les déterminations finies de la pensée, et leur accorde une valeur sans s'inquiéter de ce qu'elles valent. Mais toute erreur vient de ce que l'on pense et l'on agit suivant des déterminations finies.

Zusatz 3. On peut connaître le vrai de différentes manières, et les diverses manières de connaître on ne doit les considérer que comme des formes. Ainsi l'on peut connaître par l'expérience, mais cette expérience n'est qu'une forme. Car ce qu'il importe dans l'expérience c'est comment l'on s'y prend à l'égard de la réalité. Un grand sens fait de grandes expériences, il saisit l'élément essentiel dans le

(1) Voy. *Philosophie de la Nature*, § 376-377.

jeu varié et changeant des phénomènes. L'idée est présente dans les choses, et elle y est dans sa réalité. Elle n'est pas au-dessus ou au delà d'elles. Un grand sens, comme celui de Gœthe, par exemple, qui porte un regard sur la nature ou sur l'histoire, saisit et exprime ce qu'il y a de rationnel en elles, et donne ainsi une signification profonde à l'expérience. On peut, en second lieu, connaître aussi le vrai par le moyen de la réflexion, et le déterminer suivant les rapports de la pensée. Mais le vrai en et pour soi n'existe pas sous sa forme spéciale dans ces deux façons de connaître. La forme la plus parfaite de la connaissance est celle qui se réalise sous la forme pure de la pensée. Ici, l'homme existe dans sa parfaite liberté. Que la forme de la pensée soit la forme absolue, et qu'en elle la vérité se manifeste telle qu'elle est en et pour soi, c'est là le point de vue et le principe fondamental de la philosophie. La démonstration de ce principe démontre que toute autre forme de connaissance n'est qu'une forme finie. C'est ce qu'a mis en lumière l'ancien scepticisme en démontrant que toutes ces formes contiennent une contradiction. Mais ce scepticisme en pénétrant, pour les saisir, dans les formes de la raison, en fait lui aussi quelque chose de fini. Les formes de la pensée finie on les verra se produire dans le développement de l'idée logique, et on les verra se produire suivant leur nécessité. Ici dans l'introduction on ne peut les considérer que d'une façon extérieure, et comme en dehors de leur signification scientifique. Dans la logique, ce n'est pas seulement leur côté négatif qu'on démontre, mais leur côté positif aussi (1).

(1) En effet, hors de la science, ou, ce qui revient ici au même, de leur développement systématique, c'est plutôt le côté négatif de ces formes qu'on

Lorsqu'on compare entre elles les formes diverses de la connaissance, on est facilement amené à considérer la première, celle de la connaissance immédiate, comme la plus adéquate, la plus belle et la plus haute. Dans cette forme rentrent ce qu'on appelle innocence sous le rapport moral, le sentiment religieux, la confiance naïve, l'amour, la foi et la croyance naturelle. Les deux autres formes, d'abord la connaissance réfléchie, et ensuite la connaissance philosophique elle-même partent et se développent tous les deux de cette unité immédiate et naturelle. Si, d'un côté, ces deux derniers modes de connaître ont cela de commun entre eux, de l'autre, on pourra regarder la prétention de saisir la vérité par la pensée comme un fruit de l'orgueil de l'homme qui se flatte de saisir la vérité par ses propres forces. En tant que point de vue de la scission universelle, ce point de vue pourra être considéré comme l'origine du mal et de la douleur, comme la faute originelle, d'où l'on conclura que pour revenir à l'état primitif et atteindre la réconciliation, il faut renoncer à la pensée et à la science. Cette scission merveilleuse de l'esprit, conséquence de l'abandon de l'unité naturelle, a été depuis les anciens temps l'objet de la conscience des nations. Une telle scission interne n'a pas lieu dans la nature, et par suite les êtres de la nature ne font point le mal. Une ancienne représentation sur l'origine et les conséquences de cette scission, nous la trouvons dans le mythe mosaïque du péché originel. Le contenu de ce mythe constitue le fondement d'une doctrine essentielle de la foi, la doctrine de la peccabilité naturelle de l'homme, et

peut saisir, par cela même qu'on ne saisit pas leur unité concrète, la négation de la négation, qui est leur côté vraiment positif.

de la nécessité d'un aide pour le relever. Il n'est pas hors de propos de considérer le mythe de la chute sur ces sommets de la logique, car l'objet de celle-ci est la connaissance, et dans ce mythe aussi il s'agit de la connaissance, de son origine et de sa signification. La philosophie ne doit pas se faire petite devant la religion, et prendre une attitude comme si elle devait s'estimer heureuse d'être tolérée par elle. Mais, d'un autre côté, elle doit aussi se garder de considérer de semblables mythes et en général les représentations religieuses comme choses vieillies et sans valeur, car ce sont des choses qui ont été honorées pendant des siècles parmi les nations.

Si maintenant nous examinons de plus près le mythe de la chute nous verrons, comme nous venons de le remarquer, qu'il exprime le rapport général de la connaissance avec la vie spirituelle. La vie spirituelle dans son état immédiat apparaît d'abord comme innocence et foi naïve. Mais il est de l'essence de l'esprit que cet état immédiat soit supprimé, parce que la vie spirituelle se distingue de la vie de la nature, et plus spécialement de celle de l'animal par là qu'elle ne s'arrête pas à son moment abstrait et virtuel, mais qu'elle est pour soi (1). C'est là ce qui fait que la scission doit aussi être supprimée, et que l'esprit doit revenir par lui-même à l'unité. C'est cette unité qui est la

(1) Le texte a : *es nicht in seinem Ansichseyn verbleibt, sondern für sich ist* : *elle* (la vie de l'esprit) *ne demeure pas dans son être-en-soi, mais elle est pour soi.* Dans les êtres de la nature, il n'y a pas ce retour sur soi-même, cette unité réfléchie, interne et concrète, qui constitue l'esprit. C'est donc une vie *en soi*, et partant abstraite, ou, si l'on veut, c'est une virtualité de la vie relativement à la vie *pour soi*, à la vie qui est pour elle-même, à la vie de l'esprit. Voy. sur les catégories *en soi* et *pour soi*, § 91-97.

véritable unité spirituelle. Et le principe de ce retour est la pensée elle-même, car c'est la pensée qui fait la blessure et qui la guérit tout à la fois. — Maintenant le mythe est celui-ci : Adam et Ève, les premiers hommes — l'homme en général — se trouvèrent dans un jardin où il y avait un arbre de vie, et un arbre de la connaissance du bien et du mal. On dit que Dieu leur défendit de goûter des fruits du dernier. De l'arbre de vie il n'en est plus d'abord question. Ainsi ce qu'exprime ce mythe, c'est que l'homme ne doit pas s'élever à la connaissance, mais qu'il doit demeurer dans son état d'innocence. Chez d'autres peuples possédant une conscience plus développée nous rencontrons également cette représentation d'un état primitif, état d'innocence et d'unité. Ce qu'il y a de juste dans cette représentation, c'est que nous ne devons pas nous arrêter à la scission que nous trouvons dans toutes les choses humaines. Mais il n'est pas vrai, d'un autre côté, que l'unité immédiate et naturelle soit la vraie unité. L'esprit n'est pas un être purement immédiat, mais il contient comme moment essentiel la médiation. L'innocence de l'enfant a sans doute quelque chose d'attrayant et de touchant, mais cela à la condition qu'elle nous rappelle ce que l'esprit doit produire. Cette unité que nous considérons comme une unité naturelle chez l'enfant doit être, en réalité, le résultat du travail et de l'éducation de l'esprit.— Le Christ dit : Si vous ne devenez pas comme les enfants, etc.; ce qui ne veut point dire que nous devons rester des enfants.— En outre, nous trouvons dans le mythe mosaïque que c'est une initiation extérieure, le serpent, qui a été l'occasion pour l'homme de se séparer de l'unité. Mais dans le fait le passage à l'opposition, à l'éveil

de la conscience a sa raison dans l'homme lui-même, et c'est une histoire qui se renouvelle dans tous les hommes. Le serpent fait consister la divinité dans la faculté de connaître le bien et le mal, et c'est cette connaissance qui en réalité est devenue le partage de l'homme, par là qu'il a brisé l'unité de son être immédiat, qu'il a goûté du fruit défendu. La première réflexion de la conscience à son éveil a été que l'homme s'est aperçu qu'il était nu. C'est là un trait à la fois naïf et plein de sens. Car dans la pudeur l'homme se sépare de son être naturel et sensible. L'animal qui ne va pas jusqu'à cette séparation est pour cette raison sans pudeur. C'est, par conséquent, dans le sentiment humain de la pudeur qu'il faut placer l'origine spirituelle et morale du vêtement. Le besoin purement physique n'en est qu'un principe secondaire. — On a ensuite la malédiction, comme on l'appelle, que Dieu a prononcée contre l'homme. Le point saillant de cette malédiction se rapporte à l'opposition de l'homme avec la nature. L'homme doit travailler à la sueur de son front, et la femme doit engendrer dans la douleur. Pour ce qui concerne plus particulièrement le travail, il est tout aussi bien le résultat de la scission que le triomphe sur elle. L'animal trouve immédiatement devant lui ce qui lui est nécessaire pour la satisfaction de ses besoins. L'homme, au contraire, produit et façonne lui-même les moyens à l'aide desquels il satisfait les siens. Même dans ce rapport extérieur l'homme ne se sépare pas de lui-même. — Le bannissement du paradis n'achève pas le mythe. Car Dieu ajoute ces paroles : Voyez, Adam est devenu semblable à nous, et il connaît le bien et le mal. — Ici la connaissance n'est plus condamnée comme avant,

mais elle est présentée comme chose divine. Ce qui réfute aussi ce verbiage : que la philosophie n'est que l'œuvre de l'esprit fini. La philosophie est la science, et c'est la science qui peut seule réaliser le désir originaire de l'homme de devenir l'image de Dieu. — Enfin en disant que Dieu a banni l'homme de l'Éden pour qu'il ne mangeât pas encore de l'arbre de vie, le mythe a entendu dire que l'homme est fini et mortel par son côté naturel, mais qu'il est infini dans la connaissance.

C'est la doctrine bien connue de l'Église, que l'homme est mauvais par nature; et c'est cette méchanceté naturelle qui a été appelée péché originel. Il faut écarter dans cette doctrine la représentation extérieure suivant laquelle le péché originel n'aurait son fondement que dans une action accidentelle du premier homme. C'est dans la notion de l'esprit qu'en réalité a sa racine la méchanceté naturelle de l'homme, et l'on ne doit pas se représenter la chose comme si elle pouvait être autrement. L'homme en tant qu'être de la nature, et qui se comporte comme tel, est placé dans un rapport qui ne doit pas être. L'esprit doit être libre, et ce qu'il est, il doit l'être par lui-même. La nature n'est pour l'homme que le point de départ qu'il doit transformer. En face de la profonde doctrine de la chute enseignée par l'Église vient se placer la doctrine moderne de l'*école explicative* (1), que l'homme est bon par nature, et que c'est à la nature qu'il doit rester fidèle. L'homme en se détachant de son existence naturelle, en tant qu'être doué de conscience, se différencie d'un monde

(1) *Aufklärung*. Voy. plus haut : *Discours d'ouverture* de Hégel, p. 148.

extérieur. Mais ce point de vue de la scission, qui est inhérent à la notion de l'esprit, n'est pas non plus le point de vue auquel l'homme doit s'arrêter. C'est dans ce point de vue de la scission que vient se concentrer la finité de la pensée et de la volonté. L'homme s'y crée des fins, et y tire de lui-même la matière de ses actions. Lorsqu'il fait de ces fins le point culminant de son activité, et qu'il ne croit et ne veut que lui-même et ses intérêts particuliers, à l'exclusion de l'universel, il est mauvais, et ce mal c'est sa subjectivité (1). Au premier coup d'œil, il semble que nous avons ici un double mal (2). Mais dans le fait il n'y a qu'un seul et même mal. L'homme, en tant qu'esprit, n'est pas un être de la nature ; mais, en tant qu'il se comporte comme tel (3), et qu'il suit les fins de ses passions, il veut la nature. Le mal naturel de l'homme n'est donc pas l'être naturel de l'animal. Vue de plus près, la naturalité est ici constituée de telle façon que l'homme naturel s'y renferme dans l'individualité comme telle, car l'individualisation (4) est comme le lien qui emprisonne la nature en général. Et ainsi, autant l'homme veut sa naturalité, autant il veut son individualité. Contre cette activité de l'individualité naturelle, activité qui a sa source dans les désirs et les penchants, s'élève bien la loi, ou l'universel. Et cette loi peut être une puissance extérieure, ou revêtir la forme de l'autorité divine. Mais l'homme est sous le joug de la loi aussi longtemps qu'il se renferme dans le cercle de sa vie naturelle.

(1) Voy. sur ce point *Philosophie de l'esprit*, § 504-513.

(2) C'est-à-dire le mal qui paraît avoir son origine dans la nature, et le mal qui a son origine dans l'esprit.

(3) Comme être de la nature, *Naturwesen*.

(4) *Vereinzelung* : individualisation, isolement, dispersion.

Dans ses inclinaisons et ses sentiments, il y a, il est vrai, des inclinations, des sympathies, des affections bienveillantes, sociales, par lesquelles l'homme s'élève au-dessus de son individualité égoïste. Mais autant que ces inclinations sont des inclinations immédiates, leur contenu général est toujours marqué d'un caractère subjectif, et l'égoïsme et la contingence y jouent toujours un rôle.

§ XXV.

Opposition de la pensée et de son objet

L'expression, *pensées objectives*, indique cette vérité, que l'*objet* absolu ne doit pas être le but exclusif de la philosophie. Mais elle montre en même temps qu'il y a une opposition, et une opposition autour de laquelle tournent l'intérêt et l'importance de la philosophie de notre temps, et le problème de la vérité et de la connaissance. Si les déterminations de la pensée ne peuvent pas s'affranchir de l'opposition, c'est-à-dire si elles sont finies, elles sont inadéquates à la vérité absolue, et la vérité demeure étrangère à la pensée. La pensée qui n'engendre que des déterminations finies, et qui se meut dans leurs limites est l'entendement, dans le sens strict du mot. Les déterminations de la pensée sont finies de deux manières. Elles sont finies lorsqu'elles ne sont que des déterminations subjectives, et qu'elles sont dans une opposition permanente avec l'objet; elles sont aussi finies lorsqu'elles ont un contenu limité, par suite soit de leur opposition réciproque, soit de leur opposition avec l'absolu. — Nous devons maintenant examiner les diverses positions que prend la pensée vis-à-vis de

l'objet (1), et cette réponse sera comme une introduction plus déterminée à la logique. Elle nous conduira à son point de vue, et élucidera la signification qu'elle a ici reçue.

REMARQUES.

Dans ma *Phénoménologie de l'Esprit*, que pour cette raison, en la publiant, j'ai présentée comme constituant la première partie de la science (2), je suis parti de la première et la plus simple apparition de l'esprit, et j'ai développé son mouvement dialectique jusqu'au point de vue de la connaissance philosophique, dont la nécessité se trouve développée par ce mouvement. Mais l'on ne pouvait se borner dans cette recherche à étudier les éléments formels de la conscience (3). Car le point de vue de la connaissance philosophique est le point de vue le plus riche et le plus concret, et par suite en se produisant comme résultat, il présuppose aussi les formes concrètes de la conscience, telles que la morale, la vie sociale, l'art, la religion. Voilà pourquoi le contenu et l'objet propre des diverses parties de la connaissance philosophique se trouvent comme par

(1) Le texte dit : *die dem Denken zur Objectivität gegebenen Stellungen*, les positions *données* à la pensée à l'égard de l'objectivité. En effet, ces diverses positions ce n'est pas la pensée elle-même qui les pose, mais elles lui sont données. Ce qu'on a donc ici ce n'est pas la pensée véritable, la pensée absolue pour laquelle il n'y a qu'une seule position, et une position qu'elle pose elle-même, mais la pensée phénoménale et représentative.

(2) La première partie en ce sens qu'elle est comme une introduction à la connaissance philosophique proprement dite.

(3) *Das Formelle des blossen Bewustseyns : l'être, la nature formelle de la simple conscience.* La conscience n'est, en effet, qu'une sphère formelle de l'esprit relativement à des sphères plus hautes, telles que la moralité, la vie sociale, la religion, etc.

anticipation dans ce développement purement formel et phénoménal de la conscience. Et ce développement doit s'accomplir, pour ainsi dire, à l'insu de la conscience elle-même, par là que le contenu de la connaissance philosophique n'est en elle que d'une façon virtuelle (1). Cela rend l'exposition du contenu plus complexe et plus difficile, car ce qui appartient en propre aux parties concrètes de la science se trouve déjà placé dans cette introduction (2). La recherche à laquelle nous allons nous livrer ici est encore plus inadéquate à son objet, en ce que l'exposition ne peut être qu'une exposition historique et discursive (3). Mais elle contribuera surtout à mettre en lumière

(1) *Als das Ansich* : *comme l'en soi*. En effet, ce n'est pas dans la conscience comme telle que l'objet de la connaissance philosophique est *pour soi*, dans sa réalité concrète et absolue.

(2) C'est-à-dire dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est une introduction à la connaissance philosophique, mais qui n'est pas encore cette connaissance. Dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'il a appelée son voyage de découverte, Hégel passe en revue les divers états de la conscience, et il en suit les développements depuis l'état le plus simple, la conscience immédiate, comme il l'appelle, état où l'on se borne à affirmer l'existence sensible et extérieure des choses, à travers des états plus complexes et plus réfléchis, jusqu'au moment où se produit la connaissance philosophique. Mais comme il n'y a que la connaissance vraiment philosophique ou spéculative qui peut déterminer la nature et le sens intime des choses, toutes les recherches faites en dehors de cette connaissance, et, par conséquent, la *Phénoménologie de l'Esprit*, ne peuvent dépasser les limites de la forme de la conscience et de ses développements. Or, comme dans le cours de ses recherches, on voit apparaître parmi les éléments de la conscience, la religion, l'art, etc., qui constituent, eux aussi, et d'une manière plus spéciale, l'objet et la matière de la connaissance philosophique, on est obligé d'en parler, et d'anticiper ainsi sur cette connaissance. C'est là aussi ce qui explique pourquoi, dans l'ensemble du système, la *Phénoménologie* n'est plus qu'un moment de l'idée, ou un degré de l'esprit. Voy. sur ce point : *Philosophie de l'Esprit*, vol. II, § 413 p. 1re, note ; §§ 575-578 ; et notre écrit : *Problème de l'absolu*, § VII.

(3) *Räsonnirend* : *raisonnant*. Le raisonnement qui n'est pas la raison, la pensée spéculative.

ce point, que les questions que l'on a devant soi dans sa représentation sur la nature de la connaissance, sur la croyance, etc., et qu'on considère comme des questions tout à fait complexes, se ramènent en réalité aux déterminations simples de la pensée, qui trouvent leur démonstration dernière dans la logique.

A

PREMIER RAPPORT DE LA PENSÉE AVEC L'OBJET (1).

§ XXVI.

Le premier rapport de la pensée avec l'objet consiste dans ce procédé spontané (2) où, sans avoir conscience des oppositions de la pensée en et avec elle-même, on part de la croyance qu'on peut atteindre à la vérité par la réflexion, et que celle-ci nous place devant la conscience l'objet tel qu'il est en réalité. Dans cette croyance, l'intelligence s'applique aux objets, reproduit le contenu des sensations et des intuitions pour en faire le contenu de la pensée, et trouve sa satisfaction dans ce contenu comme exprimant la vérité. Toute philosophie, toute science, il faut même dire toute activité pratique, ainsi que toute activité de la conscience, vivent dans cette croyance.

§ XXVII.

Comme cette pensée n'a pas conscience de ses oppositions, elle peut, pour ce qui concerne son contenu, tout

(1) *Erste Stellung des Gedankens zur Objectivität : première position de la pensée par rapport à l'objectivité.*

(2) *Unbefangen.*

aussi bien engendrer une philosophie vraiment spéculative, que se trouver dans l'impuissance de sortir des déterminations finies, c'est-à-dire de concilier les oppositions. Ici, dans cette introduction, ce qui peut seulement nous intéresser, c'est de marquer la limite de cette position de la pensée, et, par suite, de considérer d'abord la dernière philosophie. Cette philosophie, dans sa forme la plus déterminée et la plus rapprochée de nous, est la métaphysique d'autrefois, la métaphysique telle qu'elle a été conçue chez nous avant la philosophie kantienne. Cependant, cette métaphysique n'est une philosophie passée que relativement à l'histoire de la philosophie; en elle-même elle existe toujours. C'est la métaphysique qui conçoit l'objet de la raison suivant l'entendement. Par conséquent, examiner de près ses procédés et ses traits principaux, c'est faire chose qui a aussi un intérêt actuel.

§ XXVIII.

Cette métaphysique considère les déterminations de la pensée comme constituant les déterminations essentielles des choses. Elle part de cette supposition que ce qui est, est connu dans son essence par la pensée; et à cet égard elle se place au-dessus de la philosophie critique qui est venue après elle. Mais 1° ces déterminations sont prises dans leur existence abstraite, on leur accorde une valeur dans cet état d'abstraction, et on les considère comme aptes à former les prédicats de la vérité. En général, cette métaphysique part de la supposition qu'on peut atteindre à la connaissance de l'absolu en ajoutant à celui-ci des prédicats, et elle ne soumet à un examen ni le contenu et la va-

leur propre des déterminations de l'entendement, ni cette forme suivant laquelle on déterminerait l'absolu en y ajoutant des prédicats (1).

REMARQUE.

Ces prédicats sont, par exemple : l'*existence*, comme dans la proposition : *Dieu existe : la finité* ou *l'infinité*, comme dans la question : *si le monde est fini ou infini : simple ou composé*, comme dans la proposition : *l'âme est simple :* ou bien : *la chose est une, elle est un tout*, etc. Dans ces propositions on ne recherche ni quelle vérité contiennent ces prédicats, ni si la forme du jugement peut être la forme de la vérité.

Zusatz. L'ancienne métaphysique partait de cette croyance, que la pensée saisit l'*en soi* des choses, et que les choses ne sont dans leur vérité qu'autant qu'elles sont pensées. Le sentiment et la nature sont un Protée mobile et changeant, et l'on fait naturellement réflexion que les choses ne sont pas en elles-mêmes, telles qu'elles se présentent dans leur état immédiat. — Ce point de vue de l'ancienne métaphysique est opposé au résultat de la philosophie critique. On peut bien dire que, d'après ce résultat, l'homme n'est fait que pour draguer la boue.

Mais, pour ce qui concerne le procédé de cette ancienne métaphysique, il faut remarquer qu'elle ne s'élève pas au-dessus de la pensée qui pense suivant l'entendement (2).

(1) Comme on peut le voir, cette critique s'adresse principalement à la philosophie de Leibnitz et au Wolfianisme que Hégel désigne plus loin, § 31, par le nom de dogmatisme pour la distinguer de la philosophie de Kant.

(2) *Verständige Denken*. Voy. *Phil. de l'Esprit*, § 423 et suiv.

Elle prend les déterminations de la pensée d'une façon immédiate, et la valeur qu'elle leur accorde c'est d'être des prédicats du vrai. Lorsqu'il est question de la pensée, on doit distinguer la pensée finie, la pensée suivant l'entendement, de la pensée rationnelle, infinie. Les déterminations de la pensée, telles qu'elles sont d'une façon immédiate, à l'état individuel, sont les déterminations finies. Mais le vrai est l'infini en lui-même, que le fini ne saurait exprimer et placer devant la conscience. L'expression, *pensée infinie*, pourra paraître singulière à celui qui ne peut s'affranchir de l'opinion (1) de ces derniers temps, suivant laquelle la pensée serait toujours pensée finie. Mais, dans le fait, la pensée est par son essence infinie. Abstractivement parlant, le fini est ce qui a une fin ; c'est ce qui est, mais qui finit là où il est en rapport avec son contraire, et qui par suite est limité par lui. Par conséquent, le fini consiste dans un rapport avec son contraire, qui est sa négation et sa limite. Mais la pensée demeure en elle-même, est en rapport avec elle-même et a elle-même pour objet. Lorsque mon objet est une pensée, je suis en rapport avec moi-même. Le moi, la pensée est, par conséquent, infinie, parce que, dans la pensée, elle est en rapport avec un objet qui est elle-même. L'objet, en général, est un contraire, un être négatif en face de moi. La pensée, en se pensant elle-même, a un objet qui n'en est pas un, c'est-à-dire un objet supprimé, un moment de l'idée (2). La pensée comme telle,

(1) *Vorstellung : représentation.* C'est une représentation, ce n'est pas une pensée vraiment scientifique, ou spéculative. C'est à la philosophie de Kant et à celle de Jacobi que Hégel fait allusion.

(2) Et, partant, de la pensée elle-même.

la pensée dans la pureté de sa nature, n'a point de limites. La pensée n'est finie qu'autant qu'elle s'arrête aux déterminations limitées, et qu'elle leur accorde la valeur de derniers principes. Au contraire, la pensée infinie ou spéculative est aussi une pensée déterminée, mais elle est en même temps pensée déterminante, pensée qui pose elle-même la limite et qui supprime par là cette imperfection (1). On ne doit pas concevoir l'infinité de la façon ordinaire comme un mouvement, un développement abstrait et indéfini, mais de la façon simple, telle que nous l'avons indiquée précédemment (2). La pensée de l'ancienne métaphysique est une pensée finie, car elle se meut dans des déterminations de la pensée dont elle considère les limites comme fixes et infranchissables, et telles qu'on ne saurait les nier une seconde fois (3). Ainsi elle se demande si *Dieu existe* (4), et elle considère l'existence comme un élément tout à fait positif, comme ce qu'il y a de plus haut et de plus parfait (5). Nous verrons plus loin que l'existence n'est nullement un terme positif, mais qu'elle est une dé-

(1) *Mangel : Ce manque*, manque ou imperfection, qui vient précisément de ce qu'elle est pensée déterminée. Car la pensée n'est pas seulement pensée déterminée, mais aussi pensée déterminante, c'est-à-dire elle est pensée qui se détermine elle-même, et dont, par suite, les déterminations sont ses propres déterminations.

(2) Soit dans ce même paragraphe, soit dans les paragraphes précédents.

(3) C'est la négation de la négation, laquelle fait disparaître les limites des contraires, et constitue leur unité véritable.

(4) Le texte a : *Gott hat Daseyn ? : Dieu a-t-il l'existence?* En effet, dans la proposition : *Dieu existe*, l'existence est un prédicat mis sous forme de verbe.

(5) *Als ein Letztes und Vortreffliches : comme une chose dernière et excellente :* c'est-à-dire qu'on considère l'*existence* comme constituant le point culminant de l'être divin. C'est en ce sens aussi qu'il faut entendre le terme *das Positive, le positif*. Le *positif* en Dieu n'est pas l'*existence*, mais la négation de la négation, sa réalité et son unité absolues.

termination trop infime pour exprimer l'idée, et inadéquate à la nature de Dieu (1). — On pose aussi la question sur la finité ou l'infinité du monde. Ici, l'on place l'infinité et la finité en face l'une de l'autre, en maintenant leur différence, bien qu'il soit facile de voir que lorsqu'on les différencie ainsi, l'infinité, qui devrait cependant être le tout, n'est qu'un côté, et est limitée par le fini. Mais une infinite limitée est elle-même une chose finie. — Enfin, c'est de la même façon qu'on a posé la question : si l'âme est simple ou composée. Ici aussi la simplicité est considérée comme une détermination dernière, apte à saisir le vrai. Mais le simple est une détermination aussi abstraite et aussi exclusive que l'existence, une détermination qui, comme on le verra plus loin, étant elle-même en quelque sorte sans réalité, est impuissante à saisir la réalité de l'âme. Ne considérer l'âme que comme simple, c'est déterminer l'âme par une abstraction, et, par suite, c'est en faire un être exclusif et fini (2).

Par conséquent, le point important pour l'ancienne métaphysique, c'était de savoir s'il fallait ajouter à l'objet de ses recherches des prédicats de l'espèce de ceux que nous venons d'indiquer. Mais ces prédicats sont des déterminations limitées de l'entendement, qui n'expriment qu'une limite, et nullement le vrai. —Ensuite, il faut surtout remarquer que ce procédé consiste à ajouter un prédicat à l'objet qu'on doit connaître, à Dieu, par exemple. Mais ce n'est

(1) Le texte dit : *indigne de Dieu.* Quand on dit, en effet, que Dieu existe, on a dit fort peu de chose de lui. On n'a pas plus dit qu'en disant que la pierre, l'animal existe.

(2) Fini dans les limites de sa nature : ce qui veut dire qu'on ne saisit pas l'âme dans son unité réelle et concrète.

là que réfléchir d'une façon extérieure sur l'objet, car les déterminations, c'est-à-dire les prédicats sont en quelque sorte tous prêts dans ma représentation, et ne sont ajoutées que d'une façon extérieure à l'objet. La vraie connaissance d'un objet doit se déterminer elle-même, en tirant d'elle-même ses déterminations, et elle ne doit pas recevoir ses prédicats du dehors. Lorsqu'on procède par cette adjonction de prédicats, on a le sentiment que ces prédicats sont inépuisables. Ainsi, les Orientaux ont raison d'appeler, d'après ce point de vue, Dieu l'être aux noms multiples, au nombre infini de noms. Le sentiment ne trouve de satisfaction dans aucune de ces déterminations finies, et cette connaissance des Orientaux consiste, d'après cela, dans une détermination sans fins de ces prédicats. Les choses finies, il est vrai, doivent être déterminées à l'aide de prédicats finis, et l'entendement trouve ici sa place légitime. Lui, qui est aussi fini, ne saurait connaître que la nature du fini. Lorsque, par exemple, j'appelle une action vol, je détermine cette action d'après son contenu essentiel, et le juge est satisfait de cette connaissance. Les choses finies sont entre elles dans le rapport de *cause et d'effet*, de *force et de sa manifestation*, et en les saisissant d'après ces déterminations, on les connaît suivant leur finité. Mais on ne saurait déterminer les objets de la raison par de tels prédicats finis, et le défaut de l'ancienne métaphysique consiste à vouloir les déterminer de cette façon.

§ XXIX.

De semblables prédicats, pris en eux-mêmes, constituent un contenu limité, et l'on voit déjà qu'ils ne sont pas adé-

quats à la richesse de la représentation de Dieu, de la nature, de l'esprit, etc., et qu'ils ne sauraient pas l'épuiser. De plus, par cela même qu'ils sont les prédicats d'un seul et même sujet, ils sont, d'un côté, unis entre eux, mais, de l'autre, ils sont différenciés par leur contenu, de telle façon qu'ils sont placés l'un en face de l'autre d'une façon extérieure.

REMARQUE.

Les Orientaux ont cherché à faire disparaître le premier défaut (1), en donnant à Dieu plusieurs noms. Mais le nombre de ces noms devrait être infini.

§ XXX.

2. Les objets sur lesquels portent les recherches de cette métaphysique sont bien des totalités qui appartiennent à la raison en et pour soi, à la pensée de l'universel concret,— l'âme, le monde, Dieu. Mais cette métaphysique tire ces choses de la représentation; dans l'application des déterminations de l'entendement, elle en fait des sujets achevés (2), et, lorsqu'il s'agit de savoir si les prédicats sont suffisants et conviennent au sujet, elle n'a d'autre mesure que cette représentation.

(1) Celui qui concerne le contenu.

(2) *Fertige gegebene Subjekte : des sujets achevés* (et) *donnés :* c'est-à-dire que la représentation donne ces termes dont on fait des sujets de la proposition; qu'elle les donne, et que par suite ils ne sont pas tirés de la pensée; ils ne sont pas pensés. Ces sujets, tels que les donne la représentation, sont aussi *Fertige;* c'est-à-dire ils sont comme s'ils subsistaient par eux-mêmes, se suffisaient à eux-mêmes, tandis qu'en réalité c'est de la pensée qu'ils reçoivent leur détermination, ainsi que c'est dit dans le § suiv.

§ XXXI.

Les représentations de l'âme, du monde, de Dieu paraissent d'abord fournir un point d'appui solide à la pensée. Mais, outre qu'il s'y trouve mêlé l'élément subjectif particulier, et que, par suite, elles peuvent avoir des significations fort diverses, c'est plutôt à la pensée qu'elles doivent demander une telle détermination. C'est ce qu'exprime toute proposition, puisque dans toute proposition c'est le prédicat (qui dans la philosophie est une détermination de la pensée) qui doit dire ce qu'est le sujet, c'est-à-dire la représentation d'où l'on part.

REMARQUE.

Dans les propositions : *Dieu est éternel*, etc., on commence par la représentation *Dieu* ; mais on ne sait pas encore ce qu'il est. C'est le prédicat qui l'exprimera. C'est pour cette raison que dans la logique, où le contenu n'est déterminé que sous forme de pensée, non-seulement il est inutile de faire de ces déterminations des prédicats de propositions dont le sujet serait Dieu, ou l'absolu indéterminé, mais il y aurait aussi l'inconvénient d'avoir recours à une autre mesure qu'à la pensée elle-même. — Ajoutez que la forme de la proposition, ou, pour parler avec plus de précision, du jugement, est inadéquate à exprimer l'être concret — et le vrai, c'est le concret — et spéculatif. Le jugement est par sa forme exclusif, et en ce sens il ne contient pas la vérité.

Zusatz. — Cette métaphysique n'exprime pas la pensée libre et objective, et cela parce qu'elle ne détermine pas

librement l'objet en le tirant d'elle-même, mais qu'elle le suppose comme un objet achevé. — Quant à la libre pensée, la philosophie grecque est une pensée libre, tandis que la pensée de la scolastique n'est pas une pensée libre, parce que son contenu lui est donné, et lui est donné par l'Église. — Nous autres modernes, nous sommes initiés par toute notre éducation à des représentations au delà desquelles il est fort difficile d'aller, car elles contiennent une signification très-profonde. Dans les anciens philosophes, au contraire, nous devons voir des hommes qui sont tout à fait renfermés dans l'intuition sensible, et qui n'ont d'autres point de départ que le ciel au-dessus et la terre qui les entoure, car, pour ce qui est des représentations mythologiques, ils les mettent de côté. La pensée est bien libre dans ce milieu neutre, elle est bien revenue sur elle-même, et, en se concentrant en elle-même, elle s'est affranchie de toute matière. Mais cette concentration de la pensée en elle-même est le propre de cette pensée qui ne fait que débarquer dans la terre de la liberté, si l'on peut ainsi s'exprimer, où il n'y a rien ni au-dessous ni au-dessus de nous, et où nous nous renfermons dans la solitude de nous-mêmes (1).

(1) Hégel veut dire que c'est bien une liberté, mais une liberté abstraite et exclusive que cette concentration solitaire en soi-même où l'on écarte toute matière (*Stoff*), tout contenu, c'est-à-dire toute représentation. Et c'est là ce qui distingue les philosophes anciens des philosophes modernes. Les philosophes anciens écartaient les représentations mythiques, et ils ne s'en occupaient point, c'est-à-dire ils ne recherchaient pas la vérité qu'elles pouvaient contenir. Ils étaient donc plus libres à cet égard que les philosophes modernes, qui ne peuvent se débarrasser ainsi des représentations religieuses qui ont grandi avec eux, et que l'éducation a gravées profondément dans l'esprit. Mais cette liberté de la philosophie ancienne, comparée avec

§ XXXII.

Cette métaphysique est un dogmatisme, parce que conformément à la nature des déterminations finies elle doit poser en principe que de deux déterminations opposées (telles sont les propositions que nous venons d'indiquer), l'une doit être vraie, et l'autre fausse.

Zusatz. — Le dogmatisme a d'abord son opposition dans le scepticisme. Les anciens sceptiques appelaient en général dogmatique toute philosophie qui pose des principes déterminés. En ce sens la philosophie spéculative proprement dite est, elle aussi, considérée comme un dogmatisme par le scepticisme. Mais, dans le sens strict du mot, le dogmatisme consiste à s'arrêter à l'une des déterminations exclusives de l'entendement, en écartant l'autre. C'est ce qui est exprimé par l'*un* ou *l'autre* absolu, suivant lequel on dit, par exemple : que le monde est ou fini ou infini, entendant par là qu'il n'est que l'un des deux. Le vrai, l'être spéculatif est précisément ce qui ne contient pas une telle détermination exclusive et n'est pas épuisé par elle, mais qui contient, comme totalité, dans son unité ces déterminations que le dogmatisme maintient séparées et qu'il reconnaît comme vraies dans cet état de séparation. — Il arrive très-souvent, dans une doctrine philosophique, qu'une détermination exclusive se place à côté du tout avec la prétention de constituer un principe par-

celle de la philosophie moderne, est en réalité une liberté abstraite, précisément parce que la vraie liberté ne consiste pas à mettre ainsi de côté et à ignorer l'enseignement religieux, mais, au contraire, à en dégager le sens et la vérité.

ticulier qui se suffit à lui-même vis-à-vis du tout. Dans le fait ce principe exclusif ne subsiste pas par lui-même, mais il se trouve contenu et absorbé dans le tout. Le dogmatisme de la métaphysique de l'entendement consiste à maintenir les déterminations exclusives de la pensée dans leur isolement, tandis que l'idéalisme de la philosophie spéculative saisissant le tout s'élève au-dessus de cette exclusivité des déterminations de l'entendement. Ainsi cet idéalisme dit : l'âme n'est ni simplement finie, ni simplement infinie, mais elle est essentiellement aussi bien l'un que l'autre, et par suite elle n'est ni l'un ni l'autre, ce qui veut dire que ces déterminations n'ont pas de valeur séparément, et qu'elles n'en ont que comme supprimées (1).—L'idéalisme se produit déjà dans notre conscience ordinaire. C'est ainsi que nous disons des choses sensibles qu'elles sont changeantes, ce qui veut dire que le non-être leur convient tout autant que l'être. — Nous sommes plus obstinés quand il s'agit des déterminations de l'entendement. Ce sont des déterminations de la pensée que nous nous représentons comme ayant quelque chose de plus fixe (2), et même comme ayant une fixité absolue. Nous les considérons comme séparées l'une de l'autre par un abîme, de telle façon que ces déterminations, placées l'une en face de

(1) *Als aufgehoben* : c'est-à-dire que dans leur unité leur séparation est supprimée, et que, par suite, elles ne sont vraies, elles n'ont une valeur que comme supprimées, absorbées dans leur unité.

(2) *Gelten für ein Festeres : valent* (ces déterminations) *pour quelque chose de plus fixe, de plus rigide :* c'est-à-dire que, pendant que nous disons des choses sensibles qu'elles changent, et qu'ainsi nous reconnaissons en elles la coexistence des contraires, lorsqu'il s'agit des déterminations de l'entendement, nous les considérons comme des éléments fixes, rigides, qui ne passent pas, ne fondent pas l'un dans l'autre.

l'autre, ne peuvent jamais s'atteindre l'une l'autre. L'œuvre de la raison consiste à franchir ces limites fixées par l'entendement.

§ XXXIII.

La *première partie* de cette métaphysique contient l'*ontologie*. C'est *la science des déterminations abstraites de l'essence*. Mais elle ne possède pas un principe qui ordonne la multiplicité de ces déterminations et leur valeur finie, et, par suite, elle doit les énumérer d'une façon empirique et arbitraire, et elle ne saurait donner à leur contenu d'autre fondement que la représentation, la simple affirmation que dans un mot c'est précisément telle chose que l'on pense, ou peut-être que l'étymologie. Ce procédé peut bien servir à constater la justesse de l'analyse dans son accord avec l'usage des mots et avec la réalité empirique, mais il ne saurait nullement saisir la vérité et la nécessité de ces déterminations.

REMARQUE.

La question, si l'être, l'existence, la finité, la simplicité, le rapport, etc. sont des notions en et pour soi, doit paraître singulière à celui qui croit que la question ne peut tourner que sur la vérité d'une proposition, et qu'on peut seulement demander si une notion doit être, ou n'être pas attribuée, comme on dit, à un sujet. De cette façon, le faux viendrait de la contradiction qui existerait entre le sujet de la représentation et la notion qu'on ajoute comme prédicat à ce sujet. Mais la notion, en tant qu'être concret, et même chaque déterminabilité en général, est essentiellement en elle-même l'unité de déterminations différentes. Et ainsi,

lors même que la vérité serait l'absence de contradiction, il faudrait d'abord examiner dans chaque notion s'il n'y a pas en elle une telle contradiction interne.

§ XXXIV.

La *deuxième partie* contient la *psychologie rationnelle* ou *pneumatologie*, qui traite de la nature métaphysique de l'âme, c'est-à-dire de l'esprit qu'on y considère comme une chose (1).

REMARQUE.

L'on y examine la question de l'immortalité de l'âme dans la partie où l'on traite de la composition, du temps, du changement qualitatif, et de l'accroissement et du décroissement quantitatifs.

Zusatz. La psychologie rationnelle a été ainsi appelée par opposition à l'observation empirique des manifestations de l'âme. La psychologie rationnelle considère l'âme dans sa nature métaphysique, telle qu'elle est déterminée par la pensée abstraite. Ce qu'elle se propose, c'est de connaître la nature intime de l'âme, telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire telle qu'elle est pour cette pensée. — Aujourd'hui c'est bien moins de l'âme que de l'esprit qu'il est question dans la philosophie. L'esprit se distingue de l'âme. Celle-ci est, pour ainsi dire, l'intermédiaire entre l'esprit et le corps, elle est le lien qui les unit. L'esprit est, en tant que âme, plongé dans la vie corporelle, et l'âme est le principe vivifiant du corps (2).

(1) *Als Ding.* Voyez ci-dessous *Zusatz*.
(2) Voyez, sur ce point, *Philosophie de l'Esprit*.

Cette métaphysique considère l'âme comme chose. Mais chose est une expression très-équivoque. Par chose nous entendons d'abord une existence immédiate, un être que nous nous représentons sensiblement. Et c'est en ce sens que l'on a parlé de l'âme. On a demandé d'après cela où l'âme a son siége. Mais, en se représentant l'âme comme ayant un siége, on se la représente dans l'espace et d'une façon sensible. C'est aussi parce qu'on se la représente comme une chose qu'on pose la question si elle est simple ou composée. Cette question a surtout une importance par son rapport avec l'immortalité de l'âme, en ce qu'on considère la simplicité comme une condition de l'immortalité. Mais, dans le fait, la simplicité abstraite est une détermination qui répond à l'essence de l'âme tout aussi peu que la composition.

Pour ce qui est de la psychologie rationnelle dans son rapport avec la psychologie empirique, la première l'emporte sur la dernière en ce qu'elle se propose de connaître l'esprit par la pensée, et de démontrer aussi l'objet pensé (1), tandis que la psychologie empirique part de la perception, et n'énumère et ne décrit que ce que lui fournit cette dernière. Mais, si l'on veut penser l'esprit, il ne faut pas être si roide à l'égard de ses déterminations particulières. L'esprit est activité dans le sens où les scolastiques ont dit que Dieu est l'*actuosité* absolue (2). Mais si l'esprit est actif, il

(1) *Das Gedachte.* C'est-à-dire qu'elle ne se propose pas seulement de connaître l'esprit par la pensée en général, mais par la pensée démonstrative.

(2) *Absolute Actuosität. Acte* ne rend pas exactement *Actuosität,* qui exprime mieux le mouvement, l'énergie de l'acte lui-même. Nous avons donc laissé l'expression du texte.

doit se manifester. Il ne faut donc pas le considérer comme un *ens* sans processus, à l'instar de l'ancienne métaphysique qui sépare son existence interne sans processus de son existence externe (1). C'est dans sa réalité concrète, dans son énergie qu'on doit le considérer, et cela de telle façon, qu'on y saisisse ses manifestations externes comme déterminées par sa vie interne.

§ XXXV.

La troisième partie, *la cosmologie*, traite du monde, de sa contingence, de sa nécessité, de son éternité, de sa limitation dans l'espace et dans le temps, des lois formelles dans leurs changements (2), enfin de la liberté humaine, et de l'origine du mal.

REMARQUE.

L'on place ici comme formant des contradictions absolues la contingence et la nécessité, la necessité extérieure et la nécessité intérieure, les causes efficientes et les causes finales, ou la causalité en général et la fin, l'essence ou la substance et le phénomène, la forme et la matière, la liberté et la nécessité, le bonheur et le malheur, le bien et le mal.

Zusatz. Cette cosmologie a pour objet non-seulement la nature, mais l'esprit dans les rapports complexes de son

(1) *Velche die processlose Innerlichkeit des Geistes von seiner Aeusserlichkeit trennt* (*qui sépare l'intériorité sans processus de l'esprit de son extériorité*). L'intériorité de l'esprit est précisément une intériorité sans processus, une intériorité morte, une abstraction, lorsqu'on la sépare de son extériorité.

(2) C'est-à-dire les lois des formes, les lois suivant lesquelles s'accomplit la transformation des êtres.

existence exterieure, dans son existence phénoménale, et par suite, l'existence en général, l'ensemble des êtres finis. Cependant elle ne considère pas cet objet comme un tout concret, mais suivant des déterminations abstraites. C'est ici, par exemple, qu'on examine les questions si c'est la contingence, ou la nécessité qui domine dans le monde, si le monde est éternel, ou s'il est créé. Formuler les lois générales cosmologiques, comme on les appelle, c'est aussi ce qui a une grande importance pour cette métaphysique. Telle est, par exemple, la loi qu'il n'y a pas de saut dans la nature. Le saut ici, c'est la différence qualitative et le changement qualitatif, qui apparaît comme n'ayant pas de médiation, tandis que, par contre, le changement graduel (le changement quantitatif) se présente comme constituant un changement avec médiation (1).

Relativement à l'esprit, tel qu'il apparaît dans le monde,

(1) C'est-à-dire que le saut véritable, celui qu'on devrait avoir, mais qu'on n'a pas devant les yeux est le saut qualitatif, lequel est à la fois une différence et un changement qualitatifs. Ce saut apparaît comme n'ayant pas de médiation par là qu'il est le passage d'une qualité à l'autre, ou, pour parler avec plus de précision, d'une notion à l'autre, tandis que le saut quantitatif qui est une augmentation ou une diminution graduelle indéfinie (*das Allmählige*) paraît être un changement médiatisé (*ein Vermittelter*) en ce que chaque moment de la quantité est médiatisé par un autre moment également quantitatif, ce qui fait précisément l'indétermination de la quantité, où au fond il n'y a pas de médiation véritable. Par conséquent, quand on dit qu'il n'y a pas de saut dans la nature, il faut dire aussi de quel saut on entend parler. Si l'on entend parler du saut quantitatif, cette proposition n'a pas d'importance, car la continuité quantitative ne saurait rendre raison de la nature. Si c'est du saut qualitatif qu'on veut parler, ce saut est précisément le saut de l'idée, et, par suite, la continuité véritable est la continuité de l'idée, c'est-à-dire le passage d'une détermination à l'autre, d'une sphère à l'autre de l'idée, passage qui constitue aussi la médiation véritable. Mais cette continuité et cette médiation sont d'une tout autre nature que la continuité et la médiation qu'a en vue cette métaphysique dans la proposition en question.

c'est surtout la question de la liberté humaine, et celle de l'origine du mal que l'on traite dans la cosmologie. Ce sont sans doute des questions du plus haut intérêt. Mais, pour y répondre d'une façon satisfaisante, il faut avant tout ne pas s'arrêter aux déterminations abstraites de l'entendement, et ne pas les considérer comme si chacune d'elles se suffisait à elle-même et pût subsister par elle-même hors de l'opposition, et comme si dans son état d'isolement elle constituait l'être substantiel et véritable. C'est là cependant le point de vue de l'ancienne métaphysique, point de vue auquel elle se place dans toutes ses recherches et, par suite aussi, dans ses recherches cosmologiques, qui, par cette raison même, sont inadéquates au but qu'elle veut atteindre, savoir, la connaissance des phénomènes de l'univers. C'est ainsi, par exemple, qu'observant la différence de la liberté et de la nécessité elle applique ces déterminations à la nature et à l'esprit, de telle façon que la nature serait soumise dans ses effets à la nécessité, tandis que la liberté serait le propre de l'esprit. Maintenant, cette différence est sans doute une différence essentielle, et elle est fondée sur la nature la plus intime de l'esprit. — Mais la liberté et la nécessité qui sont placées d'une façon abstraite l'une en face de l'autre appartiennent à la sphère de l'être fini, et n'ont une valeur que dans cette sphère. Une liberté qui ne contiendrait aucune nécessité, et une pure nécessité sans liberté, ce sont là des déterminations abstraites et partant fausses. La liberté est essentiellement chose concrète. Elle est déterminée en elle-même éternellement, et par suite elle est aussi nécessaire. Lorsqu'on parle de nécessité on a coutume de n'entendre par là qu'une détermination qui

vient du dehors ; comme, par exemple, un corps qui dans la mécanique finie ne se meut que lorsqu'il est poussé par un autre corps, et qui se meut dans la direction que lui imprime le choc. Mais c'est là la nécessité purement extérieure, ce n'est pas la nécessité vraiment intérieure, qui est la liberté. — Il en est de même de l'opposition du bien et du mal, de cette opposition du monde moderne qui a pénétré dans les profondeurs de sa nature. Si l'on considère le mal comme un principe qui a une nature propre et pour soi, et qui n'est pas le bien, on a raison de le considérer ainsi. Mais on a raison de le considérer ainsi seulement en ce sens qu'on reconnaît l'opposition, et qu'on ne prend pas l'apparence (*Scheinbarkeit*) et la relativité du mal comme si le mal et le bien ne faisaient qu'un dans l'absolu, car en ce cas les choses ne deviendraient mauvaises que par notre façon de voir, comme quelqu'un l'a dit de nos jours. Mais l'erreur commence là où l'on voit dans le mal un principe positif, tandis qu'il est l'être négatif (*das Negative*), qui ne subsiste aucunement par lui-même (*für sich*), mais qui veut être tel, et en réalité n'est que l'apparence absolue (*absolute Schein*) de la négativité en elle-même (1).

§ XXXVI.

La *quatrième partie*, la *théologie naturelle* ou *rationnelle*, considère la notion de Dieu, ou sa possibilité, la preuve de son existence et ses attributs.

(1) C'est-à-dire, il n'est pas la *négativité absolue* qui est l'esprit absolu, mais l'apparence absolue de cette négativité. Voyez, sur ce point : *Philosophie de l'Esprit*.

REMARQUE.

a). Dans cette recherche sur Dieu suivant l'entendement (1), il s'agit surtout de savoir quels sont les prédicats qui conviennent ou ne conviennent pas à ce que nous nous représentons comme Dieu. Ici l'opposition de la réalité et de la négation se produit comme une opposition absolue. Il ne reste, par conséquent, pour la notion, telle que la saisit l'entendement, que l'abstraction vide de l'essence, de la pure réalité ou positivité, le produit mort de l'explication moderne (2). — *b*). La façon de démontrer de la connaissance finie ne fait que mettre en évidence un renversement de position, en ce qu'elle exige une raison objective de l'être de Dieu, et représente ainsi cet être comme fondé sur un autre principe (3). Et comme elle a pour règle l'identité de l'entendement, elle ne sait comment trouver un passage du fini à l'infini. Ainsi, ou elle ne peut affranchir Dieu de la finité du monde qui garde son existence positive, de telle façon que Dieu devrait être déterminé comme constituant sa substance immédiate; — c'est le panthéisme; — ou bien, Dieu demeure comme un

(1) *Verständigen*. C'est en effet une recherche faite suivant l'entendement, et non suivant la raison spéculative, ainsi que l'explique ce qui suit.

(2) C'est-à-dire qu'on a la réalité, mais la simple réalité, ou une réalité indéterminée, qui est aussi la simple positivité, la positivité sans négation, ou, ce qui revient au même, sans détermination. C'est en ce sens aussi qu'on a ici l'opposition absolue de *la réalité et de la négation*, comme il est dit dans la phrase précédente. Cette opposition, l'*explication moderne* (*die moderne Aufklärung*), qui est une doctrine fondée sur l'entendement, la résout en supprimant la négation, et en ne laissant ainsi qu'un produit mort, une abstraction.

(3) Le texte dit : *als ein durch ein Anderes Vermitteltes* : comme une chose *médiatisée par une autre*.

objet en face du sujet, et de cette façon il est un être fini; — c'est le dualisme.— *c*). Les attributs, bien qu'ils doivent être des attributs déterminés et différents, se trouvent en réalité annulés dans la notion abstraite de la pure réalité, de l'essence indéterminée (1). Mais par là qu'on a encore dans la représentation le monde fini comme être véritable (2), et Dieu en face de ce monde, il se produit aussi dans la représentation des rapports différents de Dieu avec le monde, rapports qui, déterminés comme attributs, doivent, d'un côté, constituer des rapports avec des états finis, et être eux-mêmes des rapports finis (tels sont les attributs juste, bon, puissant, sage, etc.), mais, de l'autre, être aussi infinis. Au point de vue où elle se trouve placée cette métaphysique ne saurait donner d'autre solution de cette contradiction que l'extension quantitative, l'expédient du *sensus eminentioris*, solution obscure et indéterminée, qui, dans le fait, annule l'attribut, et n'en laisse que le mot.

Zusatz. — Dans cette partie de l'ancienne métaphysique il s'agit d'établir jusqu'à quel point la raison peut par elle-même atteindre à la connaissance de Dieu. Connaître Dieu par la raison est, sans doute, l'objet le plus élevé de la science. La religion contient des représentations de Dieu. Ces représentations, telles qu'elles se trouvent rassemblées dans les enseignements de la foi, nous sont communiquées depuis notre enfance comme dogmes de la religion, et, en tant que l'individu croit dans ces dogmes, et que ces dogmes

(1) Car c'est ce produit mort, l'essence indéterminée, qui est le point culminant de cette métaphysique.

(2) *Als ein wahres Seyn : comme un être vrai :* comme un être qui a sa vérité en lui-même, qui se suffit à lui-même.

sont la vérité pour lui, il possède ce dont un chrétien a besoin. Mais la théologie est la science de cette croyance. Lorsque la théologie ne fait qu'énumérer et rassembler d'une façon extérieure les enseignements de la religion, elle n'est pas encore une science. Elle ne l'est pas davantage lorsque, suivant la méthode historique si prônée de nos jours, elle traite historiquement son objet, comme, par exemple, lorsqu'elle s'appuie sur l'opinion des pères de l'Église. Elle n'est, par conséquent, une science que lorsqu'elle s'élève à la pensée spéculative, ce qui est l'œuvre de la philosophie. Ainsi la vraie théologie est en même temps la philosophie de la religion ; et c'est là ce qu'elle était aussi au moyen âge.

Pour ce qui concerne de plus près la théologie rationnelle de la vieille métaphysique, elle n'est pas la science de Dieu, suivant la raison, mais suivant l'entendement, et elle ne se meut que dans les déterminations abstraites de la pensée. — Bien qu'il s'agisse ici de la notion de Dieu, c'est la représentation de Dieu qui dans cette métaphysique est la mesure de la connaissance. Mais la pensée doit se mouvoir librement en elle-même (1), et à cet égard il faut remarquer que le résultat auquel est arrivée la libre pensée coïncide avec le contenu de la religion chrétienne, car celle-ci est la révélation de la raison. Mais ce n'est pas cette théologie rationnelle qui a accompli cet accord. Car s'étant proposé de déterminer par la pensée la représentation de Dieu, elle est arrivée à une notion de Dieu qui n'est qu'une positivité, ou réalité abstraite, une réalité qui

(1) Ce qui n'a pas lieu lorsque c'est la *représentation* de Dieu qui est la mesure de la connaissance de Dieu.

exclut la négation, et suivant laquelle Dieu serait l'*essence la plus réelle*. Mais il est aisé de voir que cette essence la plus réelle, par là qu'on éloigne d'elle la négation, est exactement l'opposé de ce qu'elle doit être, et de ce que l'entendement croit avoir en elle. Car, loin d'être l'essence la plus riche et la plus accomplie, elle est, au contraire, par suite de la façon abstraite sous laquelle on l'a conçue, la plus pauvre et la plus vide. Le sentiment demande avec raison un contenu concret, mais il n'y a de contenu concret que là où il y a en lui une déterminabilité, c'est-à-dire une négation. Lorsque la notion de Dieu n'est saisie que sous la raison de l'essence abstraite, ou la plus réelle, Dieu devient par là même un être qu'on ne peut atteindre, et il ne saurait être question de sa connaissance, car là où il n'y a pas de détermination, il ne peut non plus y avoir de connaissance. La lumière pure est la pure obscurité.

La seconde question sur laquelle cette théologie rationnelle a dirigé son attention concerne la preuve de l'existence de Dieu. Ce qu'il faut surtout remarquer à ce sujet, c'est que la preuve, telle qu'elle est conçue par l'entendement, consiste dans un rapport de dépendance qui lie une détermination à une autre. On a, dans cette façon de démontrer, un principe présupposé d'où découle une conséquence. On démontre par là comment une détermination dépend d'une présupposition. Mais démontrer de cette façon l'existence de Dieu, c'est faire dépendre cette existence d'autres déterminations, car ce sont celles-ci qui en contiennent la raison. On peut voir ici tout ce qu'il y a de louche dans cette preuve, car c'est Dieu qui est la raison de toutes choses, et ce n'est pas, par conséquent, lui qui peut dé-

pendre d'autre chose. De nos jours on a dit à cet égard que l'existence de Dieu ne doit pas être démontrée, et qu'elle est connue d'une façon immédiate. Mais la raison entend la démonstration d'une tout autre manière que l'entendement, et le sens droit (1) est aussi d'accord avec elle. La démonstration vraiment rationnelle part, il est vrai, elle aussi, d'une détermination autre que Dieu. Seulement, dans sa marche elle ne laisse pas subsister cette détermination comme un être immédiat, mais elle la montre comme un être médiatisé et posé, et par là Dieu se produit comme l'être qui contient la médiation en tant que moment qui s'est absorbé en lui, et, par suite, il se produit comme l'être vraiment immédiat, originaire, qui a en lui-même sa raison d'être. Lorsqu'on dit : « regardez la nature, elle vous conduira à Dieu, et vous trouverez ainsi une finalité absolue », on n'entend pas dire que Dieu est un être médiatisé (2), mais seulement que c'est nous qui allons d'un autre principe à Dieu, de telle façon que Dieu, en tant que conséquence, est en même temps la raison absolue du principe d'où l'on part, et qu'ainsi la position est renversée, c'est-à-dire que ce qui apparaît comme conséquence se pose comme raison première, et que le point de départ se trouve rabaissé au rôle de conséquence. C'est là la marche de la démonstration rationnelle (3).

Si maintenant, d'après les considerations que nous venons d'exposer, nous jetons encore un coup d'œil sur le procede

(1) *Der gesunde Sinn.*

(2) *Ein Vermittelles* : C'est-à-dire un être médiatisé, ou médiat, et qui, par suite, a sa raison non en lui-même, mais dans un autre être.

(3) Voyez sur ce point sa *Philosophie de la religion,* et plus spécialement ses *Leçons sur la preuve de l'existence de Dieu.*

général de cette métaphysique, nous verrons qu'il consiste à saisir l'objet de la raison sous la forme des déterminations abstraites et finies de l'entendement, et à ériger en principe l'identité abstraite. Mais cette infinité de l'entendement, l'essence pure, est elle-même une infinité finie, car le particulier qui s'en trouve exclu la limite et la nie. Au lieu d'atteindre à l'identité concrète, elle se renferme dans l'identité abstraite. Et cependant sa sphère était la conscience, parce qu'en effet c'est la pensée qui seule constitue l'essence des choses. Ce sont les philosophies qui l'ont précédée, et surtout la scolastique qui ont fourni la matière à cette métaphysique. Pour la philosophie spéculative l'entendement est bien un moment, mais un moment auquel elle ne s'arrête point. Platon n'est nullement un métaphysicien suivant l'entendement, et Aristote l'est bien moins, quoiqu'on pense généralement le contraire.

B.

SECOND RAPPORT DE LA PENSÉE AVEC L'OBJET.

I. *Empirisme.*

§ XXXVII.

Le besoin de trouver d'abord un contenu concret vis-à-vis des théories abstraites de l'entendement, qui ne sait passer de ses généralités indéterminées à la détermination et au particulier, et ensuite un point d'appui solide vis-à-vis de la possibilité, pour pouvoir démontrer toutes choses sur le terrain et suivant la méthode des déterminations finies, ce besoin, disons-nous, a conduit d'abord à l'empirisme, qui, au lieu de chercher le vrai dans la pensée

elle-même, le cherche dans l'expérience, dans la phénoménalité (1) externe et interne.

Zusatz. L'empirisme doit son origine au besoin que nous venons d'indiquer d'un contenu concret, et d'un point d'appui solide, besoin que la métaphysique abstraite de l'entendement ne saurait satisfaire. Pour ce qui concerne la nature concrète du contenu, ce qu'il faut dire à cet égard c'est que les objets de la conscience doivent être pensés comme déterminés en eux-mêmes, et comme unité de déterminations différentes. Et c'est ce qui n'a pas lieu, ainsi que nous venons de le voir, dans la métaphysique de l'entendement, qui procède suivant le principe de ce dernier. La pensée qui pense suivant l'entendement s'arrête à la forme de l'universel abstrait, et ne saurait aller au delà, jusqu'à la particularisation de l'universel. Par exemple, un des problèmes que s'est posés la vieille métaphysique est celui de l'essence, ou de la détermination fondamentale de l'âme, et le résultat auquel elle est arrivée c'est que l'âme est simple. La simplicité qu'on attribue ici à l'âme est la simplicité abstraite, la simplicité qui exclut la différence, et la différence on la réserve, comme composition, au corps et à la matière en général, et l'on en fait leur principe fondamental. Mais la simplicité abstraite est une détermination fort mince, par laquelle on ne saurait nullement embrasser la richesse de la nature de l'âme, et bien moins encore celle de l'esprit. C'est par suite de l'insuffisance de cette pensée métaphysique abstraite que l'on s'est

(1) *Gegenwart : le présent*, le présent sensible, qui tombe sous l'expérience externe et interne.

vu obligé d'avoir recours à la psychologie empirique. Il en est de même de la physique rationnelle. Des propositions telles que, *l'espace est infini*, *la nature ne fait pas de saut*, etc., sont tout à fait insuffisantes, lorsqu'on les met en regard de la richesse et de la vie de la nature.

§ XXXVIII.

L'empirisme a, d'un côté, ce point commun avec la métaphysique, savoir, qu'il fonde comme elle sa foi en ses définitions, c'est-à-dire en ses présuppositions, ainsi qu'en son contenu plus déterminé, sur les représentations, c'est-à-dire sur un contenu qui a d'abord pour fondement l'expérience. D'un autre côté, la simple aperception n'est point l'expérience, et l'empirisme donne au contenu de l'aperception, du sentiment et de l'intuition la forme de la représentation générale, la forme de principe, de loi, etc. Mais il ne reconnaît en même temps à ces déterminations générales, à la détermination de la force, par exemple, d'autre signification ni d'autre valeur que celles qui leur viennent de l'aperception, et il prétend que toute leur valeur elles la tirent de leur rapport avec le phénomène. Considérée par son côté subjectif, la connaissance empirique trouve un point d'appui solide dans ce principe, que la conscience a dans la perception sa réalité actuelle, propre et immédiate, et sa certitude.

REMARQUE.

Un principe important se trouve au fond de l'empirisme : c'est que le vrai doit exister dans la réalité et pour l'aperception. Ce principe est opposé à celui du *devoir être* dont

se targue la réflexion, et du haut duquel elle regarde avec dédain la réalité et ce qui est, bien que ce principe, qui exprime une réalité indéfinie et qu'on ne peut atteindre (1), n'ait son siége et son existence que dans l'entendement subjectif. De même que l'empirisme, la philosophie spéculative ne reconnaît que ce qui est (§ 7) : elle ne connaît point ce qui doit être, et qui n'est pas. En le considérant par son côté subjectif, il faut aussi reconnaître dans l'empirisme l'important principe de la liberté : que ce que l'homme admet dans la sphère de sa connaissance, il doit le voir, et s'y savoir présent lui-même. — Mais l'empirisme, conséquent avec lui-même, circonscrit qu'il est par son contenu dans les limites du fini, nie l'être suprasensible, ou du moins sa connaissance déterminée, et ne laisse à la pensée qu'une abstraction, l'universel et l'identité formels. L'erreur fondamentale de tout empirisme scientifique est toujours celle-ci : c'est que pendant qu'il emploie les catégories métaphysiques de matière, de force, ainsi que celles de l'un, du plusieurs, de l'universel, de l'infini, etc., et qu'il va jusqu'à les unir et à les combiner en y présupposant et en y appliquant les formes du syllogisme, il ignore qu'il engendre ainsi et contient lui-même une métaphysique, et il emploie ces catégories et leurs rapports d'une façon tout à fait irréfléchie et sans conscience.

Zusatz. C'est de l'empirisme qu'est parti le cri : qu'on doit renoncer à courir après des abstractions vides, qu'il faut regarder autour de soi, saisir le présent dans l'homme

(1) *Ein Jenseit.*

et dans la nature, et en être satisfait. Et il ne faut pas méconnaître ce qu'il y a d'essentiellement légitime dans cet appel. L'ici, le présent, l'être accessible à l'intelligence on devrait les substituer à l'être vide, inaccessible, aux toiles d'araignée et aux conceptions nuageuses de l'entendement. Par là on atteint aussi ce point d'appui solide qui échappe à la vieille métaphysique, c'est-à-dire la détermination infinie. L'entendement ne produit que des déterminations finies. Celles-ci n'ont point une base fixe, elles vacillent, et tout édifice bâti sur elles s'écroule. Découvrir une détermination infinie, c'est l'instinct de la raison. Mais le temps n'était pas encore mûr pour trouver cette détermination dans la pensée. Et cette doctrine a satisfait à cet instinct en saisissant cette détermination dans le présent, dans l'*ici*, dans telle chose (*Dieses*) ; ce qui contient bien la forme infinie, mais ne la contient pas dans son existence véritable. L'être extérieur est virtuellement (*an sich*) le vrai, car le vrai est réellement et doit exister. Par conséquent, la détermination infinie à laquelle aspire la raison est dans le monde, bien que ce ne soit pas sous la forme individuelle et sensible qu'elle y soit dans sa vérité. Ensuite c'est la perception (*Wahrnehmung*), la forme sous laquelle on devrait saisir (1) cette détermination ; et c'est là le vice de l'empirisme. La perception comme telle est toujours un fait individuel et passager. Par conséquent, la connaissance ne saurait s'y arrêter, et, par suite, elle cherche dans l'être perçu l'élément universel et permanent. Et c'est là ce qui amène le passage de la simple perception à l'expé-

(1) Suivant la doctrine empirique.

rience. Dans ses expériences, l'empirisme se sert surtout de la forme analytique. La perception nous livre un être multiple et concret. L'analyse décompose cet être; elle en fait un oignon dont en enlève la peau. Par conséquent, cette décomposition sépare et brise des éléments qui ont grandi ensemble, et elle n'y ajoute que l'activité subjective de l'analyste. Cependant l'analyse est la marche qui va du moment immédiat de la perception à la pensée, car par là qu'elles sont séparées, les déterminations qui se trouvent réunies dans l'objet analysé prennent la forme de l'universel. Mais l'empirisme se trompe, lorsque, en décomposant l'objet, il croit qu'il le laisse tel qu'il est; car dans le fait il change un être concret en un être abstrait. L'être vivant est ainsi changé en un être sans vie, car il n'y a de vivant que l'être concret, l'un. Et cependant, pour saisir le vrai, cette division doit avoir lieu, et l'esprit est lui-même le principe de cette division. Seulement cette division n'est qu'un côté, et le point essentiel consiste dans la connexion des éléments divisés. Lorsque l'analyse s'arrête à la division, on peut lui appliquer le mot du poëte :

> Encheiresin naturæ nannt's die Chemie
> Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie.
> Hat die Theile in ihrer Hand.
> Fehlt leider nur das geistige Band (1).

L'analyse part de l'être concret où elle a un matériel bien préférable à la pensée abstraite de la vieille métaphysique. Elle maintient les différences, ce qui est d'une grande im-

(1) « La chimie s'appelle *Encheiresin naturæ* (prise de possession de la nature). Elle se joue d'elle-même, et ne sait comment. Elle a les parties dans sa main. Malheureusement c'est le lien spirituel qui lui manque. »

portance. Mais ces différences ne sont, elles aussi, que des déterminations abstraites, c'est-à-dire des pensées. Or, comme on accorde à ces pensées la même valeur qu'aux objets en eux-mêmes, on a ici de nouveau la présupposition de la vieille métaphysique, savoir, que la vérité des choses réside dans la pensée.

Si maintenant nous continuons à comparer le point de vue de l'empirisme avec celui de la vieille métaphysique, nous verrons que, relativement au contenu, la dernière a, comme nous l'avons précédemment remarqué, pour contenu les objets universels de la raison, Dieu, l'âme et le monde en général. Ce contenu, elle le tire de la représentation, et l'œuvre de la philosophie consiste, suivant elle, à le ramener à la forme de la pensée. La philosophie scholastique prenait une position analogue. Les dogmes de l'Église chrétienne étaient pour elle le contenu présupposé, que la pensée devait déterminer et systématiser. Le contenu que présuppose l'empirisme est d'une tout autre espèce. C'est le contenu sensible de la nature, et le contenu de l'esprit fini. Ainsi ici l'on a devant soi un contenu fini, tandis que dans la vieille métaphysique on a un contenu infini. Mais ce contenu infini est rendu fini par la forme finie de l'entendement. Dans l'empirisme nous rencontrons la même finité de la forme, et, de plus, un contenu fini. Ces deux philosophies ont, en outre, la même méthode, en ce sens qu'elles partent toutes deux de présuppositions, auxquelles elles accordent la valeur de principes démontrés (1). Pour

(1) Le texte a seulement : *als etwas Festen :* de présuppositions *comme quelque chose de ferme :* quelque chose sur lequel on peut élever l'édifice de la connaissance ; ce qu'une présupposition, par là même que c'est une présupposition, ne saurait accomplir.

l'empirisme, c'est en général l'être extérieur qui est le vrai, et lors même qu'on y admettrait l'être suprasensible, la connaissance de cet être n'y pourrait pas avoir lieu, car on doit exclusivement s'y renfermer dans les limites de la perception. Ce principe fondamental, en se développant, a produit ce qu'on a plus tard appelé matérialisme, pour lequel la matière comme telle constitue l'être vraiment objectif. Mais la matière elle-même est déjà un élément abstrait, qui, comme tel, ne peut tomber sous la perception. On pourrait donc dire, d'après cela, qu'il n'y a pas de matière, car, telle que la matière existe, elle est toujours un être déterminé et concret. Et cependant, ce moment abstrait de la matière doit être le fondement de toute existence sensible : — c'est l'être sensible en général, c'est l'absolue individuation en elle-même, et, partant, la sphère de l'extériorité (1). Maintenant, par là que cet être sensible est donné à l'empirisme, et qu'il demeure comme tel pour lui, l'empirisme est une doctrine de servitude (2) et non de liberté, car la

(1) *Die absolute Vereinzelung in sich, und daher das Aussereinanderseyende.* La matière en tant que matière, ou, ce qui revient au même, dans son état le plus abstrait est le *sensible* (*das Sinnliche*) en général, et partant elle est le fondement de toute sensibilité. Elle est aussi l'individuation (*Vereinzelung*), ou séparation absolue, et par là même l'extériorité absolue, le moment de l'*Aussereinanderseyend*, le moment où l'être est extérieur à lui-même, et où les êtres sont à la fois extérieurs à eux-mêmes et les uns aux autres. Ceci s'applique plus exactement encore à l'espace. Mais comme ici il est question du matérialisme, Hégel s'est borné à considérer la matière pour faire ressortir l'inconséquence où tombe le matérialisme relativement au principe fondamental de sa doctrine. Voyez, sur ce point, *Philosophie de la Nature.*

(2) C'est-à-dire que non-seulement l'être sensible est donné à l'empirisme comme une sorte de présupposition, mais que l'empirisme ne peut pas s'affranchir de l'être sensible, et que celui-ci est toujours pour lui l'être sensible, et l'être sensible qui lui est donné, et qu'il reçoit du dehors ; ce qui fait aussi que l'empirisme est une doctrine de servitude, — *eine Lehre der Unfreiheit*, — une doctrine où l'esprit est passif, où il est esclave de la nature.

liberté consiste précisément à ne reconnaître aucun principe absolu en face de soi, et à ne pas dépendre d'un objet qui est autre que soi-même. Enfin, dans cette doctrine, le rationnel et l'irrationnel n'ont qu'une valeur subjective, c'est-à-dire que ce qui nous est donné nous l'admettons tel qu'il est, et, par suite, nous n'avons pas le droit de demander si et jusqu'à quel point il est conforme à la raison.

§ XXXIX.

Relativement au principe de l'empirisme l'on a fait avec raison la remarque que, dans ce qu'on appelle expérience, laquelle doit être distinguée de la simple aperception de faits individuels, il y a deux éléments : l'un, c'est une matière multiple et individualisée à l'infini, et l'autre, c'est la forme, ou la détermination de l'universalité et de la nécessité. L'empirisme montre bien l'existence d'un grand nombre de perceptions semblables ; mais l'universel est autre chose que le grand nombre. De même, il montre bien les perceptions de changements qui se suivent, ou d'objets juxtaposés, mais il ne saurait montrer la nécessité de leur connexion. Or, la perception devant rester dans cette doctrine le fondement de la vérité, l'universel et le nécessaire seront quelque chose d'illégitime, une sorte de contingence subjective, une simple habitude dont le contenu pourra être tel ou tel autre.

REMARQUE.

Une conséquence importante qui découle de cette façon empirique de considérer la science c'est que le droit, les

déterminations et les lois morales et politiques, ainsi que le contenu de la religion, ne sont que des choses contingentes, destituées de toute valeur objective et de toute vérité intérieure.

Le scepticisme de Hume, auquel se rapporte la remarque que nous venons de rappeler, doit être bien distingué du scepticisme grec. Hume érige en principe de la vérité l'empirisme, le sentiment, l'intuition, et rejette les déterminations et les lois générales de la pensée, en s'appuyant sur cette raison qu'elles ne sont pas justifiées par la perception sensible. L'ancien scepticisme, au contraire, loin d'ériger en principe de la vérité le sentiment et l'intuition, dirigeait surtout ses attaques contre l'être sensible. (Sur le scepticisme moderne comparé avec le scepticisme ancien, voyez *Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie*, 1802, *I. Bd. I. St.*)

II. *Philosophie critique.*

§ XL.

La philosophie critique a cela de commun avec l'empirisme qu'elle considère l'expérience comme l'unique fondement de la connaissance. Mais, pour elle, la connaissance s'arrête au phénomène et n'atteint pas la vérité.

REMARQUE.

Cette philosophie part d'abord de la distinction des éléments que l'analyse démêle dans l'expérience, savoir, la matière sensible et ses rapports généraux. Se rattachant

par là à la remarque que nous avons faite dans le paragraphe précédent, que dans la perception, considérée en elle-même, il n'y a que des éléments individuels et variables, elle admet aussi comme fait que dans ce qu'on appelle expérience se trouvent, comme déterminations essentielles, l'universalité et la nécessité. Comme celles-ci n'ont pas leur source dans l'expérience, elles sont des produits spontanés de la pensée, elles constituent des éléments *à priori*. — Les déterminations de la pensée, ou notions de de l'entendement, constituent le côté objectif de la connaissance expérimentale. Elles contiennent des rapports, et, par suite, elles donnent naissance à des jugements synthétiques *à priori*, c'est-à-dire à des rapports originaires de termes opposés.

Qu'il y ait dans la connaissance les déterminations de l'universalité et de la nécessité, c'est là un fait que ne rejette pas le scepticisme de Hume. Et dans la philosophie critique aussi ce n'est qu'un fait qu'on y présuppose. On peut donc dire, suivant l'expression qu'on emploie ordinairement dans la science, que la philosophie critique s'est bornée à donner une autre *explication* de ce fait.

§ XLI.

Maintenant la philosophie critique soumet d'abord à un examen la valeur des notions de l'entendement qu'on emploie dans la métaphysique, et aussi dans d'autres sciences et dans l'usage ordinaire de l'intelligence. Cependant cette critique n'embrasse pas le contenu et le rapport déterminé et réciproque de ces déterminations de la pensée, mais elle considère ces dernières suivant l'opposition de la sub-

jectivité et de l'objectivité. Cette opposition, telle qu'elle est prise ici, se rapporte à la différence des éléments dans la sphère de l'expérience. (Voyez § précédent.) L'objectivité signifie ici l'élément qui constitue l'universalité et la nécessité, c'est-à-dire les déterminations mêmes de la pensée, l'*à priori* comme on l'appelle. Mais la philosophie critique agrandit l'opposition de telle façon que l'ensemble de l'expérience, c'est-à-dire tous les deux éléments viennent se concentrer dans la subjectivité, et qu'il ne reste en face de celle-ci que la *chose en soi*.

REMARQUE.

Les autres formes de l'élément *à priori*, c'est-à-dire de la pensée, les formes qui, malgré leur objectivité, n'expriment qu'une activité subjective, se produisent dans un certain ordre. Mais c'est une systématisation qui ne s'appuie que sur des considérations psychologiques et historiques.

Zusatz. C'est sans doute un progrès important que d'avoir soumis à un examen les déterminations de l'ancienne métaphysique. La pensée irréfléchie emploie sans méfiance ces déterminations qui s'affirment et se font valoir d'elles-mêmes. En les pensant ainsi, on ne pense pas quelles peuvent être leur signification et leur valeur. Nous avons fait remarquer précédemment que la libre pensée est la pensée qui n'admet pas de présupposition. La pensée de l'ancienne métaphysique n'est donc pas une pensée libre, par là qu'elle admet ses déterminations comme des présuppositions, comme un *à priori*, qui n'est pas passé par le crible de la réflexion. Par contre, la philosophie critique

s'est donné pour tâche de rechercher jusqu'à quel point les formes de la pensée sont aptes à conduire à la connaissance de la vérité. Et elle a, de plus, posé en principe fondamental de sa doctrine, qu'avant de connaître il faut examiner la faculté de connaître. Ce qu'il y a de juste dans ce point de vue c'est que les formes de la pensée sont, elles aussi, l'objet de la connaissance. Mais il s'y glisse en même temps une confusion : c'est de vouloir connaître avant de connaître, c'est de ne pas vouloir entrer dans l'eau avant d'avoir appris à nager. Si l'on ne doit pas employer les formes de la pensée sans qu'elles soient soumises à un examen préalable, cet examen est lui-même une connaissance. Par conséquent, l'activité des formes de la pensée et leur critique doivent venir s'unir dans la connaissance. On doit considérer les formes de la pensée en et pour soi ; car elles sont l'objet, et l'activité de l'objet lui-même. Elles s'examinent elles-mêmes, et c'est en elles-mêmes que leur limite doit se déterminer, et que leur imperfection doit se produire. C'est cette activité de la pensée qui comme dialectique va faire plus loin l'objet spécial de notre recherche, et sur laquelle nous dirons ici en passant qu'on ne doit pas la considérer comme ajoutée du dehors aux déterminations de la pensée, mais, au contraire, comme constituant leur élément essentiel et intime.

Ainsi le principe fondamental de la philosophie kantienne est que la pensée doit s'examiner elle-même pour déterminer jusqu'à quel point elle est apte à connaître. De nos jours, tout le monde croit avoir dépassé la philosophie kantienne, et chacun a la prétention d'être allé plus loin. Mais « aller plus loin » a un double sens. On peut aller

plus loin en allant en avant, ou en allant en arrière. On voit, lorsqu'on y regarde de près, que bon nombre de nos doctrines philosophiques ne sont qu'une reproduction de la vieille métaphysique. On y trouve une pensée sans critique, et telle qu'elle se présente à l'esprit de chacun.

Zusatz 2. La recherche kantienne des déterminations de la pensée est essentiellement marquée de ce défaut, qu'elle ne considère pas ces déterminations en et pour soi, mais seulement sous le point de vue de savoir si elles sont des déterminations subjectives ou des déterminations objectives. Dans l'usage qu'on fait dans la vie ordinaire du mot objectif on entend ce qui existe hors de nous, et qui nous arrive du dehors par la perception. Maintenant, Kant nie que les déterminations de la pensée, la catégorie de cause et d'effet, par exemple, soient des déterminations objectives dans le sens que nous venons d'indiquer, c'est-à-dire, il nie qu'elles soient données dans la perception, et il les considère, au contraire, comme appartenant à la pensée même, ou à la spontanéité de la pensée, et en ce sens comme subjectives. Cependant Kant appelle également objectif l'être pensé, ou, pour parler avec plus de précision, l'universel et le nécessaire, et subjectif l'être senti. Mais il paraît que l'usage que l'on fait de ce mot dans le langage, et que nous venons d'indiquer, s'est tellement fixé dans le cerveau, que l'on a reproché à Kant de faire une confusion de langage. On a grand tort cependant de lui adresser un tel reproche. Voici ce qu'il faut dire à cet égard. Pour la conscience ordinaire, l'objet qui est devant elle et qui est perçu d'une façon sensible, cet animal, cet astre, etc., est l'être indépendant et qui subsiste par lui-même, et les

pensées, au contraire, sont des êtres dépendants, et qui ne subsistent pas par eux-mêmes. Mais, dans le fait, c'est le contraire qui a lieu, c'est-à-dire que les êtres vraiment indépendants et primitifs sont les pensées, et que le monde de la perception sensible est le monde des êtres dépendants et dérivés. C'est dans ce sens que Kant a appelé objectif ce qui est conforme à la pensée, l'universel et le nécessaire, et il a eu entièrement raison de l'appeler ainsi. D'un autre côté, ce qui est perçu sensiblement est subjectif, en ce sens qu'il n'a pas en lui-même son point d'appui, et qu'il est variable et passager en face de la pensée qui possède la durée et qui subsiste par sa vertu interne. La différence de l'objectif et du subjectif que Kant a marquée et introduite dans la science, nous la rencontrons aussi aujourd'hui dans le langage de la haute culture de l'esprit. C'est ainsi, par exemple, qu'on demande à une œuvre d'art qu'elle ne soit pas une œuvre subjective, mais objective, entendant par là qu'elle n'ait pas sa source dans un sentiment contingent et particulier et dans la disposition du moment, mais dans un point de vue général fondé sur l'essence même de l'art. C'est dans le même sens que dans une recherche scientifique on peut faire une distinction entre l'intérêt objectif et l'intérêt subjectif.

Mais il faut, en outre, remarquer que l'objectivité kantienne de la pensée n'est elle-même qu'une objectivité subjective, en ce sens que, bien que les pensées soient, suivant Kant, des déterminations générales et nécessaires, elles ne sont cependant que nos pensées, et qu'elles se distinguent par un abîme infranchissable de la *chose en soi*. Ce qui fait, au contraire, la vraie objectivité de la pensée c'est que

les pensées ne sont pas simplement nos pensées, mais qu'elles constituent aussi l'*en soi* des choses et du monde objectif en général. Objectif et subjectif sont des expressions commodes, dont on se sert fréquemment, et dont l'usage donne très-facilement lieu à une confusion. Suivant les considérations qui précèdent l'objectivité s'entend de trois façons. D'abord, elle exprime l'être qui existe extérieurement, à la différence de l'être subjectif, produit de l'opinion, de l'imagination, etc. Secondement, elle exprime l'universel et le nécessaire, suivant la signification qu'elle a reçue de Kant, à la différence des éléments contingents, particuliers et subjectifs, qui appartiennent à la sensibilité. Et troisièmement, elle a la signification que nous venons de rappeler en dernier lieu de l'*en soi* pensé, de ce qui est là devant nous, à la différence de ce qui n'est que pensé par nous, et qui, par conséquent, se distingue encore de la chose même ou de la *chose en soi*.

§ XLII.

a) La *faculté théorétique*, la connaissance comme telle. Cette philosophie pose comme fondement déterminé des notions de l'entendement l'unité primitive (1) du moi dans la pensée : c'est l'unité transcendantale de la conscience de soi. Les représentations fournies par la sensibilité et l'intuition sont multiples non-seulement par leur contenu, mais aussi par leur forme, c'est-à-dire par l'extériorité (*Aussereinander*) de la sensibilité dans ses deux formes, l'espace et le temps, qui, en tant que formes (en tant qu'élé-

(1) Ursprüngliche : primitive, originaire, dans le sens d'immédiat, d'abstrait. Voyez plus loin, § XLV.

ments généraux) constituent, eux aussi, des données *à priori*. Ces éléments multiples de la sensation et de l'intuition, par là que le moi les met en rapport avec lui-même, et les unit en lui-même dans l'unité de la conscience (aperception pure), se trouvent ramenés à l'identité, à une connexion originaire. Les différents modes déterminés suivant lesquels a lieu ce rapport constituent les notions pures de l'entendement, les catégories.

REMARQUE.

L'on sait que la philosophie kantienne est fière de la découverte des catégories. Le moi, l'unité de la conscience de soi est un élément tout à fait abstrait et indéterminé. Comment arriver alors aux déterminations du moi, aux catégories? Heureusement l'on trouve dans la logique ordinaire les différentes espèces de jugement obtenues elles aussi par un procédé empirique. Juger, c'est penser un objet déterminé. Par conséquent, l'énumération des différentes formes du jugement donnera les différentes déterminations de la pensée.— C'est à Fichte que revient le grand mérite d'avoir rappelé que les déterminations de la pensée doivent se déduire, et qu'on doit en démontrer la nécessité.— Relativement à la façon de concevoir la logique, cette philosophie aurait dû au moins faire comprendre que les déterminations de la pensée, ou les matériaux logiques ordinaires, les diverses espèces de notions, de jugements, de syllogismes, on ne doit plus les tirer de la simple observation et les rassembler par un procédé purement empirique, mais les déduire de la pensée même. Si la pensée doit être apte à démontrer, si la logique doit exiger qu'on

démontre, et si elle veut apprendre à démontrer, il faut bien qu'elle puisse avant tout démontrer son contenu, et en saisir la nécessité.

Zusatz 1. Ainsi, Kant enseigne que les déterminations de la pensée ont leur source dans le moi, et que c'est par conséquent le moi qui fournit les déterminations d'universalité et de nécessité. — Si nous considérons ce que nous avons d'abord devant nous, nous verrons que c'est en général un être multiple. Les catégories sont les éléments simples avec lesquels est en rapport cet être multiple. Par contre, l'être sensible est l'être extérieur, extérieur aux choses et à lui-même : c'est là sa détermination fondamentale. Le présent, par exemple, n'est que dans son rapport avec un avant et un après. De même le rouge n'existe qu'autant que le jaune et le bleu viennent se poser comme contraires devant lui. Mais ces contraires sont hors de l'être sensible (1), et celui-ci n'est qu'autant qu'il n'est pas ces contraires, et que ces contraires sont (2). Dans la pensée ou le moi, les choses se passent à l'inverse de ce qui a lieu dans cette extériorité de l'être sensible (3). Le moi est l'être originairement identique, l'être qui ne fait qu'un avec lui-même, et qui est tout à fait en lui-même. En disant moi, je pose ce rapport abstrait avec moi-même, et tout ce qui est

(1) *Das Sinnliche :* c'est-à-dire ici la rouge.

(2) Car, d'un côté, le rouge n'est pas le jaune et le bleu, et il est extérieur au jaune et au bleu. Mais, d'un autre côté, il ne peut être sans le jaune et le bleu.

(3) Car, tandis que dans la sphère de l'être sensible, le rouge, le jaune et le bleu sont extérieurs à eux-mêmes, et les uns aux autres, dans la pensée, ou dans le moi en tant que pensée, et autant qu'il est la pensée, ils se trouvent ramenés à l'unité.

posé dans cette unité se trouve pénétré par elle et changé en elle. Le moi est, si l'on peut ainsi dire, le creuset et le feu où la multiplicité vient se dissoudre, et est ramenée à l'indifférence et à l'unité. C'est là ce que Kant appelle *aperception pure*, à la différence de l'aperception ordinaire qui reçoit en elle le multiple comme tel, tandis qu'on doit considérer l'aperception pure comme l'activité du moi qui fait sien et unifie le multiple dans son unité. — Maintenant il faut dire que cette doctrine exprime bien la nature de la conscience. L'homme aspire surtout à la connaissance du monde, il aspire à se l'approprier et à se le soumettre, et il faut que la réalité du monde en quelque sorte s'efface, c'est-à-dire s'idéalise devant l'activité humaine. Mais il faut aussi observer que ce n'est pas l'activité subjective de la conscience de soi qui ramène le multiple à l'absolue unité. Cette unité est bien plutôt l'absolu lui-même, la vérité elle-même. C'est, pour ainsi dire, la bonté de l'absolu qui laisse aux existences individuelles la jouissance d'elles-mêmes et les stimule en même temps à revenir à leur unité absolue.

Zusatz 2. Des expressions, telles que *unité transcendantale de la conscience de soi*, paraissent très-obscures, comme si elles cachaient quelque chose d'extraordinaire. Mais la chose est bien simple. Ce que Kant entend par trascendantal on le voit par la différence de ce mot avec transcendant. L'être transcendant est en général ce qui dépasse la limite de l'entendement, et c'est dans ce sens qu'il se produit d'abord dans les mathématiques. Par exemple, on enseigne en géométrie qu'il faut se représenter la circonférence comme composée d'un nombre infini de lignes

infiniment petites. Ici l'on pose expressément comme identiques des déterminations, la droite et la courbe, qui sont absolument différentes pour l'entendement. Maintenant la conscience de soi, identique avec elle-même et infinie en elle-même, est aussi un être transcendant de cette espèce, à la différence de la conscience ordinaire, qui est déterminée par une matière finie. Cependant Kant a appelé cette unité *transcendantale*, entendant par là qu'elle est une unité purement subjective, et qu'elle n'appartient pas aussi aux objets tels qu'ils sont en eux-mêmes.

Zusatz 3. Que les catégories doivent être considérées comme n'appartenant qu'à nous, que comme des éléments subjectifs, c'est ce qui pourra paraître fort bizarre à la conscience naturelle. Et il faut dire qu'il y a quelque chose de singulier dans cette façon de les considérer ainsi. Ce qu'il y a ici de vrai c'est que les catégories ne sont pas contenues dans la sensation immédiate. Un morceau de sucre, par exemple, est dur, blanc, doux, etc. Nous disons que toutes ces qualités se trouvent réunies dans un objet, et cette unité n'est pas dans la sensation. Il en est de même lorsque nous considérons deux événements comme étant entre eux dans le rapport de cause et d'effet. Ce que l'on perçoit ici ce sont les deux événements distincts qui se suivent dans le temps. Mais que l'un soit la cause et l'autre l'effet, — leur connexion causale, — c'est ce qui n'est pas perçu, et qui n'est saisi que par la pensée. Mais si les catégories, l'unité, la cause, l'effet, etc., sont du ressort de la pensée comme telle, il ne suit nullement de là qu'elles ne sont que nos déterminations, et qu'elles ne sont pas aussi les déterminations des objets. C'est cependant ainsi

que les conçoit Kant, et sa philosophie est l'idéalisme subjectif, par là que le moi, le sujet connaissant, fournit la forme ainsi que la matière de la connaissance, celle-là comme moi pensant, et celle-ci comme moi sentant. — Pour ce qui concerne le contenu de cet idéalisme subjectif, ce serait peine perdue que de le chercher. On pourrait peut-être croire qu'on y enlève la réalité aux objets par là qu'on transporte leur unité dans le sujet. Mais ce n'est pas en possédant le simple être que, soit les objets, soit nous-mêmes, nous atteignons notre réalité. La vérité du contenu est fondée sur le contenu lui-même. Et par là que les choses sont simplement, leur vérité n'est pas avancée. Le temps s'élève au-dessus de l'être qui un instant après n'est pas (1).

On pourrait dire aussi que l'idéalisme subjectif laisse à l'homme la faculté d'imaginer et de se représenter une foule de choses. Mais, si c'est la masse des intuitions sensibles qui doit constituer son monde, l'homme n'a pas raison d'être fier d'un monde pareil. Ainsi cette distinction de la subjectivité et de l'objectivité n'a point d'importance, car ce qu'il importe c'est le contenu, et celui-ci est tout aussi bien contenu subjectif qu'objectif. Considéré par le côté de la simple existence le crime aussi a une réalité objective. Mais c'est une existence qui se nie elle-même, ainsi que cela a lieu dans la peine (2).

(1) *Ueber das Seyende kommat die Zeit und wird dasselbe demnähst auch nicht seyend :* c'est-à-dire que le temps lui-même vaut mieux que le simple *das Seyende, ce qui est* (le sujet ou l'objet qui ne possède que l'être) et dont la détermination la plus prochaine c'est de n'être pas.

(2) Hégel insiste ici sur ce défaut de la philosophie critique qu'il a signalé plus haut, à savoir, que cette philosophie au lieu de s'attacher au contenu, à la réalité concrète des choses scinde cette réalité en deux, en un côté subjectif et

§ XLIII.

D'un côté, c'est par les catégories que la simple aperception atteint à l'objectivité, à l'expérience, mais, d'un autre côté, ces notions en tant que simples unités de la conscience subjective sont conditionnées par une matière donnée, et en elles-mêmes elles sont des notions vides, et elles n'ont leur application et leur usage que dans l'expérience, dont l'autre élément, les déterminations de la sensibilité et de l'intuition, est lui aussi un élément subjectif.

Zusatz. Enseigner que les catégories sont en elles-mêmes des éléments vides, c'est enseigner une doctrine qui n'est pas fondée en raison en ce que de toute façon, par là qu'elles sont déterminées, les catégories ont leur contenu. Ce contenu ne tombe pas, il est vrai, sous la perception sensible, ce n'est pas un contenu qui soit dans l'espace et dans le temps. Seulement ce n'est pas là un manque, mais bien plutôt une perfection. C'est ce que reconnaît la conscience ordinaire elle-même, lorsque, par exemple, elle dit d'un livre ou d'un discours que son contenu est d'autant plus riche qu'il renferme plus de pensées, de résultats généraux, etc.; et que, par contre, elle n'accorde pas de valeur à un livre, disons à un roman, où l'on a entassé

en un côté objectif, et qu'après l'avoir ainsi scindée, elle arrive à la conclusion que l'objectif, la vérité objective n'est pas. Ainsi toutes ses recherches tournent sur le subjectif, l'objectif et l'être des choses. Mais le simple être, la simple existence des choses, c'est ce qu'il y a en elles de plus abstrait et de plus vide, et l'on n'est pas bien avancé, lorsqu'on dit d'une chose qu'elle est, ou qu'elle n'est pas. Le temps lui-même, qui est un des moments les plus abstraits de la nature, l'emporte sur l'être. Et quant à la distinction du subjectif et de l'objectif, elle n'a pas d'importance, car le contenu est tout aussi bien l'un que l'autre, ce qui revient à dire que le subjectif et l'objectif ne sont que deux moments subordonnés de l'unité véritable et absolue.

des situations, des événements individuels et d'autres traits semblables. Par là la conscience ordinaire reconnaît, elle aussi, que la nature du contenu exige quelque chose de plus que la matière sensible. Ce plus ce sont les pensées, et ici d'abord les catégories.—A ce sujet il faut aussi remarquer que la doctrine suivant laquelle les catégories seraient des notions vides a ceci de vrai, savoir, qu'il ne faut pas s'arrêter à elles et à leur totalité,—l'idée logique,—mais, pour ainsi dire, aller en avant, et s'élever aux sphères réelles de la nature et de l'esprit. Il ne faudrait pas, cependant, se représenter cet aller en avant comme si par là l'idée logique recevait un contenu étranger et qui lui vient du dehors, mais comme un mouvement engendré par l'activité propre de l'idée logique qui se développe et se détermine ultérieurement comme nature et comme esprit.

§ XLIV.

Il suit de là que (1) les catégories ne sauraient être des déterminations de l'absolu, car l'absolu ne tombe pas sous l'aperception. Et, quant à l'entendement ou à la connaissance par les catégories, elle est impuissante à saisir les *choses en soi*.

REMARQUE.

Par la *chose en soi* (et sous cette dénomination on comprend aussi l'esprit, Dieu, etc.), on entend l'objet où l'on fait abstraction de tout ce qu'il est pour la conscience, de toutes les déterminations du sentiment, ainsi que de toutes les pensées déterminées qui s'y rapportent. Il est aisé de voir ce qu'il

(1) Suivant Kant.

en reste. Ce qu'il en reste, c'est une pure abstraction, l'être absolument vide, et toujours déterminé comme un être qu'on ne peut atteindre, comme une négation de la représentation, du sentiment, de la pensée déterminée, etc. Et il est aussi aisé de voir que ce *caput mortuum* est lui-même le produit de la pensée, et précisément de la pensée qui recule (1) jusqu'à l'abstraction pure, du moi vide qui se donne pour objet cette identité vide de lui-même. La détermination négative, que reçoit cette identité abstraite en tant qu'objet, se trouve aussi rangée parmi les catégories kantiennes, et elle est quelque chose d'aussi connu que cette identité vide (2). — On doit d'après cela s'étonner d'entendre si souvent répéter qu'on ne sait ce qu'est la *chose en soi*; car il n'y a rien de plus facile à connaître qu'une telle chose.

§ XLV.

Maintenant c'est la raison, la faculté de l'inconditionnel qui aperçoit ce qu'il y a de conditionné dans ces connaissances expérimentales (3). Ce que l'on entend ici par objet de la raison, l'inconditionnel, ou l'infini, ce n'est rien autre chose que l'être égal à soi-même (4); ou bien c'est l'identité originaire du moi dans la pensée, dont il a été question au § 42. Par raison, on entend ce moi abstrait, ou cette pensée abstraite qui se donne pour objet ou pour

(1) Le texte a *fortgegangen* : la pensée *qui est allée* jusqu'à l'abstraction pure.

(2) L'identité vide du moi vide, et qui est vide précisément parce qu'il se pose devant lui un objet absolu comme être négatif, et absolument différent.

(3) *Erfahrungskenntnisse* : la connaissance expérimentale par les catégories dont il est question dans les paragraphes XLIII et XLIV.

(4) *Sich-selbst-Gleiche* : c'est-à-dire ici l'être abstrait et indéterminé.

fin cette identité pure. (Cf. Rem. du paragraphe précédent.) Les connaissances expérimentales sont inadéquates à cette identité absolument indéterminée, par là qu'elles ont en général un contenu déterminé. Si l'on fait d'un tel être inconditionnel l'absolu, la vérité de la raison (l'idée), les connaissances expérimentales constitueront le faux, le monde phénoménal (1).

Zusatz. C'est Kant qui le premier a marqué d'une façon déterminée la différence de l'entendement et de la raison, en assignant au premier pour objet le fini et le conditionné, et à la dernière, l'infini et l'inconditionnel. Tout en reconnaissant comme un résultat très-important de la philosophie kantienne qu'on y ait mis en lumière la finité de la connaissance de l'entendement qui ne s'appuie que sur l'expérience, et qu'on y ait montré que le phénomène est le contenu de cette connaissance, on ne doit pas cependant s'arrêter à ce résultat négatif, et réduire l'inconditionnalité de la raison à l'identité abstraite et sans différence. En élevant de cette façon la raison au-dessus du fini et du conditionné, on fait en réalité d'elle aussi un être fini et conditionné, car le véritable infini n'est pas un simple *au delà* du fini, mais c'est l'infini qui contient le fini comme un moment subordonné. Cela s'applique également *à l'idée* que Kant a, il est vrai, remise en honneur en la revendiquant pour la raison, et en la distinguant des déterminations abstraites de l'entendement et des représentations purement sensibles, que dans la vie ordinaire on a aussi l'habitude d'appeler idées. Mais relativement à elle aussi, il s'est arrêté

(1) *Das Unwahre, die Erscheinungen.*

au point de vue négatif, et au simple *devoir être*. — De toute façon, avoir déterminé comme simples phénomènes les objets de notre conscience immédiate qui forment le contenu de la connaissance empirique, c'est là un résultat très-important qu'on doit à la philosophie de Kant. La conscience ordinaire, c'est-à-dire sensible (1), considère les objets qui s'offrent à sa connaissance comme s'appuyant sur eux-mêmes, et comme indépendants dans leur existence individuelle ; et s'il y a entre eux des rapports mutuels, et s'ils se conditionnent les uns les autres, elle ne considère pas cette dépendance réciproque comme un lien qui appartient à leur essence, mais comme un lien qui vient s'y ajouter du dehors. Par contre, on doit sans doute admettre que les objets, dont nous avons une connaissance immédiate, sont de simples phénomènes, c'est-à-dire ont la raison de leur être non en eux-mêmes, mais dans un autre principe. Il importe, cependant, de déterminer cet autre principe. Suivant la philosophie kantienne, les choses que nous connaissons ne sont pour nous que des phénomènes, et leur *en soi* est une sphère que nous ne pouvons atteindre. La conscience naturelle s'est avec raison élevée contre cet idéalisme subjectif, pour qui le contenu de notre conscience n'est que notre contenu, qu'un contenu posé par nous. Dans le fait le vrai rapport est celui-ci : les choses que nous connaissons d'une façon immédiate sont des phénomènes non-seulement pour nous, mais en elles-mêmes, et par suite la détermination spéciale des choses finies consiste à avoir la raison de leur

(1) *Sinnlich-Verständigen :* qui entend d'une façon sensible, qui est un mélange d'entendement et de sensibilité.

être non en elles-mêmes, mais dans l'idée divine universelle. Cette façon de concevoir les choses est aussi un idéalisme, mais un idéalisme qui, à la différence de l'idéalisme subjectif de la philosophie critique, doit être désigné par le nom d'idéalisme absolu. Cet idéalisme s'élève bien au-dessus de la réalité de la conscience ordinaire, mais son contenu (1), loin d'être le partage exclusif de la philosophie, est bien plutôt le fondement de toute conscience religieuse, en tant que celle-ci aussi considère l'ensemble des êtres, le monde existant en général comme engendré et gouverné par Dieu.

§ XLVI.

On sent cependant le besoin de connaître cette identité, ou chose-en-soi vide. Connaître un objet veut dire le connaître suivant son contenu déterminé. Mais un contenu déterminé renferme des rapports multiples avec lui-même, et avec un grand nombre d'autres objets. Pour déterminer cet infini ou la chose-en-soi, la raison n'a d'autre moyen que les catégories. Mais en employant les catégories elle dépasse ses limites, elle devient transcendante.

REMARQUE.

On a ici la deuxième partie de la critique de la raison ; et cette deuxième partie est en elle-même plus importante que la première. Dans celle-ci, en effet, comme on l'a vu plus haut, on enseigne que les catégories ont leur source dans l'unité de la conscience de soi, que, par suite, la connaissance par les catégories ne contient en réalité rien d'ob-

(1) *Der Sache nach : suivant la chose.*

jectif, et que l'objectivité qu'on leur attribue (§ 40, 41), n'est elle-même qu'un état subjectif. Vue par ce côté, la critique kantienne est un idéalisme purement subjectif (vulgaire) (1), qui ne pénètre pas dans le contenu, qui n'a devant lui que les formes abstraites de la subjectivité, et qui se renferme d'une façon exclusive dans celle-ci, comme si elle était la détermination dernière et l'affirmation absolue. Mais dans la recherche touchant l'application, comme on l'appelle (2), que la raison fait des catégories à la connaissance de son objet, on y examine, du moins par quelques côtés, le contenu des catégories, ou du moins il y a là une occasion qui peut conduire à les examiner. Il est intéressant de voir comment Kant conçoit cette application des catégories à l'inconditionnel, c'est-à-dire à la métaphysique. Ici nous exposerons et examinerons brièvement ce procédé (3).

§ XLVII.

Le premier être inconditionnel qu'on y considère est l'âme (voyez plus haut § 34). — Je me reconnais toujours

(1) (*Platter*) Ce mot est entre parenthèses dans le texte. — On peut dire, en effet, que c'est une doctrine vulgaire, triviale, superficielle, que celle qui nie toute réalité objective, et qui réduit tout à des formes subjectives sans contenu et, au fond, sans valeur.

(2) *Sogennanten Anwendung*. Le terme *application* n'est pas exact, parce qu'il fait croire que les catégories et l'*objet* (le texte dit *les objets*) de la raison constituent deux mondes différents, et que les catégories ne sont pas, elles aussi, des objets ou des moments de la raison. Les catégories sont bien des déterminations de l'entendement, mais dans le système elles, ainsi que l'entendement, sont des moments subordonnés de la raison.

(3) Hégel a examiné plus complétement ailleurs, c'est-à-dire dans sa *Grande logique*, dans le *Kritischer Journal der Philosophie* (publié avec Schelling), dans son *Histoire de la Philosophie*, et dans ses *Leçons sur l'existence de Dieu*, la philosophie de Kant.

dans ma conscience, α) comme sujet déterminant, β) comme être individuel, ou abstractivement simple (1), γ) comme un et identique sous la multiplicité des choses dont j'ai conscience, δ) comme être qui, en tant qu'être pensant, me distingue de tout ce qui est hors de moi.

REMARQUE.

Kant fait ici justement observer que le procédé de l'ancienne métaphysique consistait à mettre à la place de ces déterminations empiriques des déterminations de la pensée, des catégories, d'où naissent ces quatre propositions, α) l'âme est substance, β) elle est une substance simple, γ) elle est dans les différents temps de son existence numériquement identique, δ) elle est en rapport avec les choses qui sont dans l'espace. Maintenant, il y a suivant Kant un vice dans ce passage (2) : c'est qu'on y confond deux déterminations différentes (Parologisme), savoir, des déterminations empiriques avec les catégories, et qu'il n'est point légitime de conclure des premières aux dernières, et surtout de mettre celles-ci à la place de celles-là.

On voit que cette critique n'est rien autre chose que la remarque de Hume citée au § 39, savoir, que les déterminations de la pensée, l'universalité et la nécessité, ne se rencontrent pas dans la perception, et que l'être empirique se distingue par son contenu ainsi que par sa forme des déterminations de la pensée.

Sans doute, si c'est l'expérience qui doit justifier la

(1) *Abstract-Einfaches :* c'est-à-dire simple d'une simplicité abstraite. Voyez ci-dessous *Zusatz*.

(2) Passage d'une détermination à une autre de nature différente.

pensée, celle-ci doit pouvoir se retrouver exactement dans la perception. Dans sa critique de la psychologie métaphysique Kant nie qu'on puisse affirmer de l'âme sa substantialité, sa simplicité, son identité avec elle-même, et son indépendance qui se conserve dans sa connexion avec le monde matériel. Et la raison sur laquelle il se fonde c'est seulement que les déterminations de l'âme que nous fournit l'expérience de la conscience ne sont pas exactement les mêmes que celles qui nous sont fournies par la pensée. Et cependant Kant lui-même nous a dit précédemment que la connaissance en général, bien plus, l'expérience elle-même consiste en ce que les perceptions sont pensées, c'est-à-dire en ce que les déterminations, qui d'abord appartiennent à la perception, se changent en déterminations de la pensée. — Il faut cependant considérer comme une heureuse conséquence de la critique kantienne que la philosophie de l'esprit se soit affranchie des choses de l'âme (1), des catégories et, par suite, des questions sur la simplicité, ou la composition, sur la matérialité ou l'immatérialité, etc., de l'âme.—Cependant l'insuffisance de ces formes ne vient pas, même pour la conscience ordinaire, de ce qu'elles sont des pensées, mais de ce qu'elles sont des pensées qui ne contiennent pas la vérité en et pour soi (2). Lorsque la pensée et le phénomène ne coïncident pas de tous points, il s'agit d'abord de savoir quel est celui des deux qui est en défaut. Dans l'idéalisme kantien, pour ce qui concerne le côté ra-

(1) *Seelendinge :* expression intraduisible, mais qui veut dire que l'ancienne métaphysique traitait l'âme comme une *chose*, c'est-à-dire qu'elle en prenait les déterminations d'une façon abstraite, extérieure et accidentelle.

(2) Et, qui par suite, ne sont pas les pensées véritables, les pensées concrètes et spéculatives.

tionnel, c'est la pensée qui est en défaut, et son insuffisance vient de ce qu'elle n'est pas adéquate à la perception et à la conscience qui se renferme dans les limites de la perception, et que, par suite, elle ne se retrouve pas dans une telle conscience. Quant au contenu de la pensée en elle-même, il n'en est nullement question.

Zusatz. Les paralogismes sont des syllogismes défectueux et dont le défaut consiste à prendre dans les deux prémisses un seul et même terme en deux sens différents. C'est sur de tels paralogismes que s'appuie, suivant Kant, la psychologie rationnelle de l'ancienne métaphysiques, en ce qu'on y prend des déterminations empiriques de l'âme comme si elles lui appartenaient d'une façon absolue. — On a, du reste, raison de dire qu'il ne faut pas affirmer de l'âme des prédicats tels que la simplicité, l'invariabilité, etc., mais cela non par l'argument de Kant, que la raison dépasserait par là ses limites, mais parce que de semblables déterminations abstraites de l'entendement sont insuffisantes pour l'âme, qui est aussi autre chose que l'être purement simple, invariable, etc. Par exemple, à l'âme convient bien l'identité simple avec soi, mais une identité active, et qui se différencie elle-même en elle-même, tandis que l'être purement simple, c'est-à-dire abstrait, est aussi, et par cela même, un être sans vie. Que Kant par sa critique de l'ancienne métaphysique ait éliminé de l'âme et de l'esprit ces prédicats, c'est là ce qu'on doit considérer comme un résultat important. Mais le pourquoi de cette élimination, voilà ce qu'on cherche en vain chez lui.

§ XLVIII.

La raison, en voulant connaître l'inconditionnel du second objet (§ 35), du monde, s'engage dans des antinomies, c'est-à-dire dans l'affirmation de deux propositions opposées concernant le même objet, et cela de telle façon que l'affirmation des deux propositions est marquée d'une égale nécessité. Il suit de là que le contenu du monde dont les déterminations tombent dans cette contradiction, ne peut être le contenu en soi, mais seulement le phénomène. La solution de l'antinomie consiste en ce que la contradiction n'est pas dans l'objet en et pour soi, mais dans la raison qui s'applique à le connaître.

REMARQUE.

C'est ici qu'on enseigne que c'est le contenu lui-même, c'est-à-dire les catégories en elles-mêmes, qui engendrent la contradiction. Cette pensée que la contradiction, que les déterminations de l'entendement introduisent dans la raison, est essentielle, et nécessaire, marque un des progrès les plus importants et les plus profonds de la philosophie des derniers temps. Mais, autant ce point de vue est profond, autant est superficielle la solution qu'on propose de la contradiction. Cette solution est une tendresse pour les choses temporelles (1). La contradiction est une tache qui ne doit point souiller l'essence du monde, mais qui doit être exclusivement réservée pour la raison pensante, pour l'essence de

(1) *Weltlichen Dinge : les choses mondaines ou du monde.* Le monde, (cosmos, d'où les antinomies cosmologiques) est ici l'objet de la raison qui veut le connaître.

l'esprit. L'on accordera sans difficulté que l'esprit trouve des contradictions dans le monde phénoménal, — et le monde phénoménal est le monde de l'esprit subjectif, de la sensibilité et de l'entendement. Après cela on sera étonné de voir cette espèce de bonhomie et d'humilité avec laquelle, lorsqu'on compare l'essence du monde avec l'essence de l'esprit, on pose en principe que ce n'est pas l'essence du monde, mais l'essence pensante, la raison qui contient la contradiction. Et il ne sert de rien, en quelque sorte, de tourner la difficulté, en disant que la raison ne tombe dans la contradiction qu'en appliquant les catégories. Car on enseigne en même temps qu'une telle application est nécessaire, et que la raison ne saurait connaître qu'en se servant des catégories. La connaissance est, en effet, la pensée, la pensée déterminante et déterminée. Une raison qui n'est qu'une pensée vide et indéterminée ne pense rien. Réduire la raison à cette identité vide (Voy. § suivant), c'est, sans doute, la débarrasser de la contradiction, mais c'est l'en débarrasser en lui enlevant toute valeur et tout contenu.

On peut ensuite remarquer que c'est l'absence d'un examen plus profond des antinomies qui a conduit Kant à n'en reconnaître que quatre. Il y est arrivé en présupposant, comme dans les paralogismes, la table des catégories, appliquant ainsi le procédé si suivi depuis, et qui consiste à ranger les déterminations d'un objet sous un *schème* préparé d'avance, au lieu de les déduire de la notion elle-même. D'autres imperfections de la théorie des antinomies, je les ai à l'occasion signalées dans ma logique. — Ce qu'il faut avant tout remarquer, c'est que les antinomies ne se rencon-

trent pas seulement dans les quatre objets cosmologiques, mais dans tout objet, à quelque espèce qu'il appartienne, dans toute représentation, dans toute notion, et dans toute idée. Se pénétrer de cette vérité, et connaître les choses dans cette propriété (1), c'est là l'objet essentiel de l'investigation philosophique. C'est cette propriété qui constitue, comme on le verra plus loin, le moment dialectique de la logique.

Zusatz. Suivant l'ancienne métaphysique, on admettait précédemment que, lorsque la connaissance tombe dans la contradiction, il n'y a là qu'une erreur accidentelle et qui vient d'une imperfection subjective dans la faculté de raisonner. Suivant Kant, au contraire, c'est dans la nature même de la pensée de tomber dans la contradiction (les antinomies), lorsqu'elle veut connaître l'infini. Bien qu'on doive considérer cette doctrine des antinomies comme un progrès fort important de la connaissance philosophique, ainsi que nous l'avons fait remarquer ci-dessus, en ce que l'on a par là écarté le dogmatisme rigide de la métaphysique de l'entendement, et qu'on a appelé l'attention sur le mouvement dialectique de la pensée, il faut cependant remarquer en même temps que Kant est arrivé ici aussi à un résultat négatif, à l'impossibilité d'atteindre à la connaissance de l'essence des choses (2), et qu'ainsi la signification positive des antinomies lui échappe. Maintenant, la signification vraie et positive des antinomies consiste en général

(1) Car les choses sont dans, et par cette propriété (*Eigenschaft*), la dialectique.

(2) *Ansich der Dinge : l'en soi* des choses : expression équivalente à l'*chose en soi*.

en ceci : que tout être réel contient des déterminations opposées, et que, par suite, connaître, et pour parler avec plus de précision, connaître un objet suivant la notion, c'est acquérir la conscience de cet objet en tant qu'unité de déterminations opposées. Maintenant, pendant que l'ancienne métaphysique employait, comme nous l'avons fait remarquer ci-dessus, et appliquait dans ses recherches les déterminations abstraites de l'entendement en excluant leur contraire, Kant au contraire a cherché à démontrer comment à une affirmation on peut opposer, avec un égal droit et une égale nécessité, l'affirmation du contenu contraire. Kant s'est borné à démontrer les antinomies que renferme la cosmologie de l'ancienne métaphysique, et suivant son schème des catégories il les a ramenées à quatre. La *première* antinomie concerne la question : si l'on doit penser le monde comme limité, ou comme illimité dans l'espace et dans le temps. Dans la *seconde*, il s'agit de savoir si l'on doit considérer la matière comme infiniment divisible, ou comme composée d'atomes. La *troisième* se rapporte à l'opposition de la liberté et de la nécessité, ce qui amène la question de savoir si, dans l'univers, l'on doit considérer toutes choses comme conditionnées par le rapport de causalité, ou bien, si l'on doit aussi y admettre des essences libres, c'est-à-dire des commencements absolus d'action. Ici vient s'ajouter comme *quatrième* antinomie le dilemme : si le monde en général a ou n'a point de cause. — Le procédé que Kant suit dans l'exposition de ces antinomies consiste à placer l'une en face de l'autre, comme thèse et antithèse, les déterminations opposées qui y sont contenues, et à les démontrer toutes les deux, c'est-à-dire à démontrer qu'elles

sont les produits nécessaires de la pensée réfléchie. Et il déclare en même temps expressément qu'il n'a pas cherché par là des arguments captieux, et voulu, pour ainsi dire, fournir des preuves d'avocat. Mais dans le fait les démonstrations que Kant emploie pour établir sa thèse et son antithèse ne sont que des démonstrations apparentes (1), parce que ce qui doit être prouvé s'y trouve déjà dans la présupposition d'où l'on part, et que c'est par un procédé diffus et détourné qu'on introduit dans la démonstration l'apparence d'une médiation. Cependant cette théorie des antinomies restera comme un résultat fort important et fort remarquable de la philosophie critique, en ce qu'on y établit (bien que ce ne soit que d'une façon subjective et immédiate) l'unité réelle des déterminations que l'entendement maintient dans leur état de scission. Ainsi, par exemple, dans la première des antinomies cosmologiques que l'on vient d'indiquer, il y a ceci : c'est qu'on doit considérer l'espace et le temps non-seulement comme continus, mais comme discrets, tandis que l'ancienne métaphysique s'en tenait à la simple continuité, et par suite elle considérait le monde comme illimité dans l'espace et dans le temps. Il est exact de dire que l'on peut aller au delà de tout espace, ainsi que de tout temps déterminés, mais il n'est pas moins vrai que l'espace et le temps n'atteignent à leur réalité que par leur déterminabilité, c'est-à-dire, *l'ici* et *le présent*, et que cette déterminabilité réside dans leur notion. Ceci s'applique également aux autres antinomies.

(1) *Scheinbweise*. La preuve qui ne va pas au delà du *Schein*, de la sphère de la réflexion, précisément parce qu'elle n'est pas la preuve spéculative qui saisit l'unité des contraires. Voy. sur les antinomies, *Grande logique*.

A l'égard de l'antinomie de la liberté et de la nécessité, par exemple, on verra, en l'examinant de près, que la liberté et la nécessité, telles que les conçoit l'entendement, ne sont en réalité que des moments idéaux de la vraie liberté et de la vraie nécessité, qui dans leur état de scission n'ont point de vérité.

§ XLIX.

Le troisième objet de la raison est Dieu (§ 36), qui doit être connu, c'est-à-dire, doit être déterminé par la pensée. Pour l'entendement toute détermination est une limite, une négation comme telle (1) vis-à-vis de l'identité simple. Par conséquent, toute réalité doit être considérée comme n'ayant pas de limite, c'est-à-dire comme indéterminée, et Dieu comme substance de toute réalité, ou comme essence la plus réelle, devient un être purement abstrait, et pour le déterminer il ne reste plus que la déterminalité précisément la plus abstraite, l'être. L'identité abstraite, qui ici est aussi appelée notion, et l'être sont les deux moments que la raison s'efforce d'unir; et c'est là l'*idéal* de la raison.

§ L.

Cette union peut se faire suivant deux voies ou formes. On peut partir de l'être et arriver à une abstraction de la pensée; ou bien, on peut suivre la marche inverse, c'est-à-dire, partir de cette abstraction et arriver à l'être.

Dans le premier cas, on se représente l'être comme être immédiat, comme être qui a un nombre infini de détermi-

(1) La négation comme telle, qui n'est pas la négation de la négation.

nations, comme un monde concret (1). Celui-ci peut être déterminé ultérieurement soit comme un assemblage d'un nombre infini d'existences contingentes (preuve cosmologique), soit comme un assemblage d'un nombre infini de fins et de rapports conformes à ces fins (preuve physico-téléologique). — Penser cet être concret, c'est en éliminer la forme de l'être contingent et individuel, et le saisir comme un être universel, ayant en lui-même sa nécessité, se déterminant et agissant suivant des fins également universelles, et se distinguant de l'être d'où l'on est parti; c'est, en un mot, le penser comme Dieu. — L'objection de Kant contre ce procédé se fonde principalement sur ce qu'il est un syllogisme, un passage. Car, par là que l'on ne découvre pas dans ce contenu, c'est-à-dire dans les perceptions et dans leur ensemble, le monde, cet universel auquel les élève la pensée, cet universel n'est point justifié par l'intuition empirique du monde. Ainsi, à l'élévation de la pensée de l'intuition empirique du monde à Dieu Kant oppose (comme dans les paralogismes § 57) le point de vue de Hume, suivant lequel il n'est point rationnel de penser les perceptions, c'est-à-dire d'en conclure l'universel et le nécessaire.

REMARQUE.

On ne persuadera à une intelligence saine et éclairée pas plus qu'à la philosophie qu'il faut partir de l'intuition empirique du monde pour s'élever à Dieu. Car l'homme est

(1) *Ein erfüllte Welt : un monde rempli :* un monde rempli d'existences contingentes et finies. Ce monde au point de départ est l'être immédiat que la réflexion médiatise, pour en faire sortir l'existence de Dieu.

un être pensant, et cette élévation n'a pas pour fondement la simple perception sensible, une perception à la façon de celle des animaux, mais la pensée. L'essence, la subtance, la puissance universelle et la finalité du monde existent pour la pensée, et n'existent que pour elle. Ce qu'on appelle preuves de l'existence de Dieu ne sont que des descriptions et des analyses de la marche de l'esprit qui est esprit pensant, et qui pense l'être sensible. L'élévation de la pensée au-dessus de l'être sensible, au-dessus du fini à l'infini, le saut qui brise la série sensible pour passer dans la sphère du suprasensible, tout cela c'est la pensée elle-même, et ce n'est que la pensée. Dire que ce passage ne doit pas avoir lieu, c'est dire qu'on ne doit point penser. Chez les animaux n'a pas réellement lieu un tel passage. Les animaux sont renfermés dans les limites de la sensation et de l'intuition sensible. C'est pour cela qu'ils n'ont point de religion. Sur cette critique de l'élévation de la pensée, il y a deux choses à considérer. *Premièrement*, lorsqu'elle est présentée sous forme de raisonnement (ce sont ce qu'on appelle preuves de l'existence de Dieu), son point de départ, l'intuition du monde, peut, sans doute, être déterminé comme un agrégat d'existences contingentes, ou de fins et de rapports de finalité. Dans la pensée, en tant qu'elle raisonne, ce point de départ peut paraître comme un fondement solide, et il peut y rester, et y être laissé dans la forme purement empirique qu'une telle matière (1) y a d'abord. En se représentant la chose ainsi, le rapport du point de départ avec le point d'arrivée sera un rapport pu-

(1) La matière (*Stoff*) qui fait le point de départ, le monde de la perception sensible, et des choses finies.

rement affirmatif, un raisonnement qui va d'un terme qui est et demeure ce qu'il est à un autre terme qui lui aussi est et demeure ce qu'il est. Mais c'est là une erreur profonde, qui vient de ce qu'on prétend connaître la nature de la pensée sous cette forme de l'entendement. Penser le monde empirique, c'est essentiellement changer sa forme empirique, et le revêtir d'une forme générale. La pensée exerce aussi une action négative sur le point de départ. La matière perçue, lorsqu'elle est déterminée d'une façon générale, ne garde pas sa première nature, sa nature empirique, et avec son enveloppe son contenu interne se trouve aussi changé (Cf. § 13 et 23). Par conséquent, les preuves métaphysiques de l'existence de Dieu sont une description, et une exposition imparfaites de l'élévation de l'esprit à Dieu, parce qu'elles n'expriment, ou, pour mieux dire, ne mettent pas en relief le moment de la négation qui est contenu dans cette élévation ; car de cela même que le monde est contingent il suit que c'est un être périssable, apparent et sans réalité. Cette élévation de l'esprit veut dire que le monde possède bien l'être, mais un être qui n'est qu'apparence, qu'il n'est pas l'être véritable, la vérité absolue, et que celle-ci est au delà de cette apparence, qu'elle est en Dieu, et que Dieu est l'être véritable. Si cette élévation est un passage et une médiation, elle est aussi une suppression du passage et de la médiation, car ce par quoi Dieu peut paraître médiatisé, c'est-à-dire le monde, y apparaît comme n'ayant pas d'être (1). C'est seulement ce néant de l'être du monde qui est le lien de l'élévation, de

(1) *Für das Nichtige.*

telle sorte que ce qui intervient comme moyen terme s'efface, et que par suite c'est dans cette médiation même que la médiation est supprimée (1). — C'est principalement à ce rapport, saisi comme un rapport purement affirmatif de deux êtres, que s'attache Jacobi lorsqu'il attaque les démonstrations de l'entendement ; et il a raison de lui adresser ce reproche, que, puisqu'on cherche des conditions (le monde) pour l'inconditionnel, il faudra se représenter l'infini (Dieu) comme n'ayant en lui-même sa raison d'être, et comme un être dépendant. Seulement, cette élévation telle qu'elle s'accomplit dans l'esprit, corrige elle-même cette apparence ; ou, pour mieux dire, sa nature est tout entière dans la correction de cette apparence (2). Mais cette nature véritable de la pensée essentielle qui consiste à supprimer la médiation dans la médiation même (3), Jacobi ne l'a point connue, et, par conséquent, ce reproche qu'il adresse avec raison à l'entendement renfermé dans la sphère de la réflexion (4), il a eu tort de croire qu'on peut l'étendre à la pensée en général, et par suite à la pensée rationnelle (5).

(1) En effet, l'élévation à Dieu vient de ce que l'esprit fini, ou le monde, n'est pas la vraie réalité. L'imperfection, le néant (*die Nichtigkeit*), ce que le monde n'est pas, est par conséquent le lien (*das Band*) de l'élévation ; ce qui fait que le monde s'élève à Dieu. Mais ce lien, ou moyen terme (*das Vermittelnde*) s'efface en médiatisant, ou, pour mieux dire, en médiatisant s'absorbe dans la réalité absolue.

(2) Il y a apparence (*Schein*) par là qu'au point de départ l'esprit fini et l'esprit infini, le monde et Dieu apparaissent comme deux réalités distinctes et séparées. Et l'élévation est le mouvement, l'acte qui corrige et fait disparaître cette apparence, ou ce moment de la réflexion.

(3) *In der Vermittelung die Vermittelung selbst aufzuheben.* La pensée essentielle ou spéculative pose dans l'élévation la médiation, et en la posant la supprime, par là même que l'élévation élève le monde à Dieu.

(4) Le texte a : *reflectirenden Verstande : l'entendement réfléchissant.*

(5) Rationnelle dans le sens hégélien, c'est-à-dire spéculative.

Pour montrer combien il importe de ne pas perdre de vue le moment négatif, on peut citer comme exemple le reproche qu'on adresse au spinozisme d'être un panthéisme et un athéisme. La substance absolue de Spinoza n'est pas encore, il est vrai, l'esprit absolu, et l'on exige avec raison que Dieu soit déterminé comme esprit absolu. Mais lorsqu'on représente la doctrine de Spinoza comme si elle confondait Dieu avec la nature, avec le monde fini, et comme si elle faisait Dieu du monde, c'est qu'on présuppose que le monde fini possède la réalité véritable, la réalité affirmative. En partant de cette supposition on est sans doute conduit à l'unité de Dieu et du monde, et par suite à faire de Dieu un être fini, l'assemblage (1) des existences extérieures et finies. Laissant de côté que Spinoza ne définit pas Dieu « l'unité de Dieu et du monde » mais « l'unité de la pensée » et de l'étendue (du monde matériel) », il faut dire que, lors même que cette unité serait entendue de la façon inexacte que nous venons d'indiquer, ce qu'il y a en elle c'est que le monde est une existence phénoménale qui ne possède pas la vraie réalité, de telle sorte qu'on devrait plutôt considérer le système de Spinoza comme un *acosmisme*. Il semble qu'une philosophie qui enseigne que Dieu, et Dieu seul est, ne devrait pas être considérée comme une philosophie athéistique. On admet que les peuples qui adorent des singes, des bœufs, des images de pierre et de bronze, ont cependant une religion. Mais abandonner l'opinion préconçue (2) que cet agrégat de choses finies qu'on appelle le monde a une vraie réalité, c'est ce qui est fort

(1) *Mannichfaltigkeit :* la multiplicité.
(2) *Ihr eigene Voraussetzung : sa propre présupposition.*

difficile pour l'esprit qui se meut dans la sphère de la représentation (1). On sera facilement porté à considérer comme absolument impossible, ou du moins comme bien moins possible que l'on admette qu'il n'y a, pour ainsi dire, pas de monde, qu'il puisse venir à l'esprit de quelqu'un qu'il n'y a pas de Dieu. On croira bien plus facilement, ce qui ne fait pas notre éloge, qu'un système nie plutôt Dieu que le monde, et l'on trouvera qu'il est beaucoup plus compréhensible qu'on nie Dieu que le monde.

La seconde remarque concerne la critique du contenu qu'atteint d'abord cette élévation par la pensée (2). Ce contenu, lorsqu'il n'est déterminé que comme *substance* ou comme *essence* nécessaire du monde, ou comme *cause finale* et qui gouverne le monde suivant une fin, etc., n'est pas sans doute adéquat à ce qu'on entend, et l'on doit entendre par Dieu. Mais en faisant abstraction de ce qu'il y a d'irrationnel à présupposer une représentation de Dieu, et à juger le résultat d'après cette présupposition, il faut reconnaître que ces déterminations ont une grande importance et qu'elles sont des moments nécessaires de l'idée de Dieu. Seulement, pour placer sur cette voie devant la pensée l'objet dans sa véritable détermination, c'est-à-dire la véritable idée de Dieu, on ne doit pas prendre pour point de départ un contenu subordonné. Les choses purement contingentes fournissent une détermination fort abstraite. La nature organique et ses déterminations appartiennent à une

(1) Le texte a seulement : *im Sinne der Vorstellung : dans le sens de la représentation :* c'est-à-dire pour la pensée représentative, pour la pensée ou l'esprit qui ne s'élève pas au-dessus de la représentation.

(2) *Jene denkende Erhebung : cette élévation pensante ;* car c'est une élévation qui n'a pas lieu par le cœur ou le sentiment, mais par la pensée.

plus haute sphère, à la sphère de la vie. Mais, outre que la considération de la finalité de la nature vivante, ainsi que des rapports des choses avec la finalité peuvent être faussés par l'insignifiance des fins, et par l'emploi puéril qu'on en fait, la nature vivante elle-même ne constitue pas cette sphère où l'on peut saisir la vraie détermination de l'idée de Dieu. Dieu n'est pas seulement un être vivant, il est esprit. C'est la nature spirituelle qui fournit à la pensée de l'absolu le point de départ le plus haut et le plus vrai, autant du moins que la pensée prend un point de départ, et qu'elle veut prendre celui qui se rapproche le plus d'elle.

§ LI.

L'autre voie de cette union où doit se réaliser l'idéal de la raison part d'un moment abstrait de la pensée, et arrive à une détermination où l'on n'a plus que l'être : preuve ontologique de l'existence de Dieu. L'opposition, qui se produit ici d'une façon abstraite et subjective (1), est l'opposition de la pensée et de l'être, tandis que, dans le premier cas, l'être est commun aux deux côtés, et que l'opposition ne porte que sur la différence de l'individuel et de l'universel. L'objection que l'entendement dirige contre cette preuve est au fond (2) la même que celle qu'il dirige contre la pre-

(1) Le texte dit : *Abstrakt Subjectiv* : *abstractivement subjectif, ou subjectif d'une façon abstraite*, expression plus exacte; car l'opposition, telle qu'elle a lieu dans la preuve ontologique, n'est pas l'opposition objective et concrète, telle qu'elle a lieu dans la réalité, mais c'est l'opposition qui a lieu dans la pensée subjective, et dans une pensée subjective abstraite, c'est-à-dire dans une pensée qui n'est pas dans le système, et dans le processus de ses moments, mais hors du système et de ce processus.

(2) *An sich* : *en soi, virtuellement.*

mière. Dans celle-ci c'est l'universel qui ne se retrouve pas dans l'être empirique, ici, par contre, c'est l'élément déterminé (1) qui n'est pas contenu dans l'universel. L'élément déterminé est ici l'être : ce qui revient à dire qu'on ne peut pas déduire et faire sortir par l'analyse l'être de la notion.

REMARQUE.

Ce qui a fait le succès de la critique kantienne de la preuve ontologique c'est sans doute l'exemple que Kant y a ajouté pour rendre plus sensible la différence de la pensée et de l'être. Si l'on ne considère que la notion, il n'y a aucune différence entre cent thalers possibles et cent thalers réels, tandis qu'il y en a une réelle pour celui qui doit les posséder. Rien, en effet, ne paraît plus évident que cette proposition, savoir, que ce que je pense ou me représente n'a pas une réalité par cela même que je le pense ou me le représente ; ce qui revient à dire que la pensée, la représentation et même la notion n'atteignent pas à l'être. Laissant de côté qu'on pourrait avec raison appeler grossière (2) une pensée qui désigne par le nom de notion des choses telles que cent thalers, ceux qui ne se lassent pas d'objecter contre l'idée philosophique que la pensée et l'être sont choses différentes, devraient bien supposer que la philosophie ne l'ignore point. Y a-t-il de connaissance plus vulgaire que celle-là ? Mais on devrait aussi songer que lorsqu'il est question de Dieu on a un

(1) *Das Bestimmte* : c'est, en effet, un objet, une existence déterminée, l'existence de Dieu, qu'on veut faire sortir de la notion.

(2) *Eine Barbarei.*

objet d'une toute autre espèce que cent thalers, ou qu'une notion, ou représentation particulière, ou de quelque nom qu'on voudra l'appeler. Dans le fait tout être fini est ceci, et il n'est que ceci, savoir, que son existence diffère de sa notion. Mais Dieu est absolument l'être qui ne peut être pensé que comme existant, et dont la notion renferme l'être. C'est cette unité de la notion et de l'être qui constitue la notion de Dieu (1). Ce n'est là encore, il est vrai, qu'une détermination formelle de Dieu, qui, pour cette raison, ne contient en réalité que la nature de la notion elle-même (2). Mais il est aisé de voir que la notion, même dans cette existence tout à fait abstraite, contient déjà l'être. Car, si elle a d'autres déterminations, elle a aussi, et à plus forte raison celle suivant laquelle elle se produit par la suppression de la médiation, et par suite elle renferme le rapport immédiat avec elle-même; ce qui est précisément l'être (3). L'on devrait, ce nous semble, trouver

(1) Hégel ne veut pas dire, bien entendu, que la pensée, ou la notion et l'être, sont absolument distincts et séparés dans les choses finies, mais seulement qu'ils ne sont pas aussi indivisiblement unis qu'en Dieu.

(2) C'est au fond, bien que sous une autre forme, la même pensée que ci-dessus, où il est dit, que l'*opposition ne se produit ici que d'une façon abstraite et subjective*. — *Nature de la notion* est une expression hégélienne qui veut dire la notion à l'état abstrait et *en soi*, et qui n'est pas encore notion concrète et *pour soi*; ou, si l'on veut, notion qui est nature, et qui n'est pas encore esprit. Ainsi, de même que dans les preuves ontologiques de l'existence de Dieu l'opposition de la pensée et de l'être ne se produit que d'une façon abstraite et subjective, de même l'unité de Dieu, en tant que simple unité de la pensée et de l'être, n'est qu'une détermination formelle et abstraite de la réalité divine.

(3) Dans le mouvement de l'idée ou dans le système, la notion se produit (*hevorgehet*) en supprimant la médiation; ce qui veut dire, que la médiation n'est qu'un moment subordonné de la notion. Parmi les déterminations ou médiations diverses de la notion il y a nécessairement l'élément immédiat,

étrange que la vie la plus intime de l'esprit, la notion, le moi ou bien la totalité concrète des choses qui est Dieu, ne renferme pas dans son contenu une détermination aussi pauvre et aussi abstraite, qui est même la plus abstraite, telle que l'être. Il n'y a rien, en effet, dont le contenu soit aussi vide que celui de l'être, si ce n'est toutefois ce qu'on est porté d'abord à prendre pour l'être, savoir, une existence extérieure et sensible, ce papier, par exemple, qui est devant moi. Mais personne ne voudra arrêter un instant son attention sur cet objet transitoire et fini.— En outre, cette remarque vulgaire que la pensée et l'être sont deux choses différentes pourra tout au plus troubler l'esprit, mais elle ne parviendra pas à y arrêter ce mouvement par lequel il va de la pensée de Dieu à l'affirmation de son existence. La doctrine de la science immédiate ou de la foi a rétabli la légitimité de ce passage et l'indivisibilité absolue de la pensée et de l'être de Dieu. Nous examinerons plus loin cette doctrine.

§ LII.

Ainsi dans cette théorie la déterminabilité demeure vis-à-vis de la pensée à son plus haut degré comme un élément qui lui est extérieur. La pensée n'y est qu'une pensée abstraite, et cette pensée on l'appelle toujours la raison. Celle-ci, et c'est là le résultat de cette théorie, ne fournit rien autre chose qu'une unité formelle qui simplifie et systématise les données de l'expérience ; elle n'est pas un

l'immédiatisé absolu, c'est-à-dire l'être, lequel constitue un *rapport immédiat, avec soi* (*unmittelbare Beziehung auf sich*) précisément parce qu'il n'y a pas en lui de médiation.

instrument, mais une simple règle de la vérité (1), et ne peut fonder la science de l'infini, mais seulement faire la critique de la connaissance. Cette critique arrive en dernière analyse à cette affirmation, que la pensée ne fournit qu'une unité indéterminée, et que son activité est l'activité de cette unité.

Zusatz. Kant a conçu, il est vrai, la raison comme faculté de l'inconditionnel; mais comme il réduit la raison à la pure identité abstraite, il annule en même temps par là son inconditionnalité, et la raison n'est en réalité rien autre chose que l'entendement vide. La raison n'est inconditionnelle qu'en n'étant pas déterminée par un contenu étranger, mais en se déterminant elle-même, et en étant ainsi en elle-même dans son contenu. Or, suivant Kant, l'activité de la raison consiste expressément à systématiser, par l'application des catégories, la matière que lui livre la perception, ce qui revient à dire, qu'elle consiste à ordonner d'une façon extérieure cette matière (2); et de plus, le principe qui dirige cette activité de la raison est le principe de contradiction.

§ LIII.

b). La raison pratique y est conçue comme volonté qui se détermine elle-même, et qui se détermine elle-même d'une

(1) *Ist ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit.*

(2) *In eine Ausserliche Ordnung zu bringen : l'amener, la soumettre à un ordre extérieur.* En effet, par là que les catégories et les matériaux fournis par la perception constituent, quant à leur essence ou leur *en soi*, deux natures diverses, les catégories ne peuvent ordonner et systématiser ces matériaux que d'une façon extérieure. C'est là aussi le sens de l'expression ci-dessus, que les catégories sont une certaine règle (Kanon), mais qu'elles ne sont pas l'instrument (*Organon*), c'est-à-dire la méthode, la forme même de la vérité.

façon générale ; en d'autres termes, elle y est conçue comme volonté pensante (1). Elle doit dicter les lois impératives et objectives de la liberté, c'est-à-dire elle doit prescrire ce qu'il faut faire. Le droit de considérer ici la pensée comme une activité qui détermine objectivement (c'est-à-dire en réalité comme une raison), Kant le fonde sur ce que la liberté pratique peut être démontrée par l'expérience, c'est-à-dire peut se constater dans la vie phénoménale de la conscience. Contre cette expérience vient se ranger tout ce que le Déterminisme a lui aussi tiré de l'expérience, et surtout l'induction sceptique, celle de Hume y comprise, fondée sur la diversité infinie de ce que les hommes considèrent comme droit et comme devoir, c'est-à-dire des lois qui doivent être les lois objectives de la liberté.

§ LIV.

Ici aussi ce que la pensée pratique se pose à elle-même comme loi, comme critérium de sa propre détermination, c'est cette même identité abstraite de l'entendement suivant laquelle il ne doit pas y avoir de contradiction dans la détermination (2). Ainsi la raison pratique ne s'élève pas elle aussi au-dessus de ce formalisme qui devait cependant s'arrêter aux limites de la raison théorétique. Mais la raison pratique pose la détermination universelle, le bien, et elle le pose non-seulement comme bien en soi, mais

(1) *Denkende Wille.* L'expression *volonté pensante* est plus exacte que volonté réfléchie, car elle montre combien la pensée proprement dite entre profondément dans cette volonté qui veut l'universel. Voyez sur ce point *Philosophie de l'Esprit.*

(2) *In dem Bestimmen : dans le déterminer.*

comme bien qui existe dans le monde, comme bien qui a une existence objective extérieure (1), car c'est là ce qu'elle exige comme raison pratique proprement dite, et elle n'est telle qu'à cette condition. Cela revient à dire que la pensée n'a pas seulement une valeur subjective, mais une valeur objective aussi. Nous examinerons plus loin ce postulat de la raison pratique.

Zusatz. Ce que Kant refuse à la raison théorétique, la libre détermination d'elle-même (2), il le revendique expressément pour la raison pratique. C'est surtout par ce côté que la philosophie de Kant a éveillé, et avec raison, un vif intérêt. Pour apprécier le service que Kant a rendu sous ce rapport, il faut se rappeler quelle était la philosophie morale qui dominait à cette époque. C'était l'*eudémonisme* que Kant trouva devant lui, doctrine qui, à la question sur la destinée de l'homme, répondait que la fin de la vie humaine est la félicité, et que c'est là ce que l'homme doit rechercher. Comme par félicité on entend la satisfaction de ses inclinations, de ses désirs, de ses besoins, etc., c'est le contingent et le particulier que l'eudémonisme avait érigé en principe de la volonté et de son activité. Kant vint opposer à cette doctrine qui n'a pas de point fixe, et qui ouvre la grande voie à l'arbitraire et au caprice, la raison pratique, et il proclama la nécessité rationnelle d'une détermination de la volonté universelle et obligatoire pour tous. Ainsi, comme nous l'avons fait observer dans les deux para-

(1) *Ausserliche Objectivität : Objectivité extérieure.*

(2) *Die freie Selbstbestimmung.* En effet, par là que, suivant Kant, la raison reçoit son objet, son contenu du dehors, elle ne se détermine pas librement elle-même.

graphes précédents, pendant qu'il ne veut voir dans la raison théorétique que la faculté purement négative de l'infini qui, destituée de tout contenu positif propre, doit se renfermer dans les limites de la connaissance expérimentale, il reconnaît, au contraire, d'une façon expresse l'infinité positive de la raison pratique, et cela en attribuant à la volonté la faculté de se déterminer elle-même comme volonté universelle, c'est-à-dire pensante. Maintenant la volonté possède bien cette faculté, et il est de la plus haute importance de savoir que l'homme n'est libre qu'autant qu'il la possède, et que c'est elle qu'il emploie dans ses actions, mais en reconnaissant ce principe on ne répond point à la question touchant le contenu de la volonté, ou de la raison pratique. Lorsqu'on dit que l'homme doit faire du bien le contenu de sa volonté, on ne résout pas la question du contenu, c'est-à-dire de sa déterminabilité, et le simple principe de l'accord de la volonté avec elle-même, comme aussi la prescription de faire le devoir pour le devoir lui-même n'avancent pas d'un pas la solution de la question.

§ LV.

c). Dans la critique du *jugement réfléchissant* l'on attribue à cette faculté le principe d'un entendement intuitif, c'est-à-dire d'un entendement où le particulier qui est un élément contingent à l'égard de l'universel (l'identité abstraite) (1), et qui n'en peut être déduit, est cependant

(1) L'universel qui ne contient pas le particulier, ou pour qui le particulier n'est qu'un élément contingent est un universel abstrait, ou suivant l'identité abstraite.

déterminé par cet universel lui-même. C'est ce qui a lieu dans les produits de l'art et de la nature organique.

REMARQUE.

La *Critique du jugement* a cela de remarquable, que Kant s'y est élevé à la représentation, et même à la pensée de l'idée. La représentation d'un entendement intuitif, d'une finalité intérieure, etc., c'est l'universel pensé comme universel concret en lui-même (1). Par conséquent, la philosophie kantienne offre dans ces représentations un caractère spéculatif. Il en est, et nommément Schiller, qui ont trouvé dans l'idée de l'œuvre d'art, de cette unité concrète de la pensée et de la représentation sensible, le moyen de sortir des abstractions de l'entendement ; il en est d'autres qui l'ont trouvé dans l'intuition et la conscience de la vie, soit de la vie physique, soit de la vie intellectuelle. — Il faut dire que le produit de l'art, ainsi que l'individualité vivante sont limités quant à leur contenu. Cependant dans le postulat de l'harmonie de la nature ou de la nécessité et de la fin de la liberté, dans la finalité du monde pensée comme réalisée, Kant a embrassé l'idée

(1) Dans la raison théorétique, l'entendement et l'intuition, ainsi que l'objet, le contenu de l'intuition, sont séparés, de sorte que l'entendement n'est entendement concret que par l'adjonction d'un élément qui lui vient du dehors, c'est-à-dire de l'intuition ; il n'est donc pas entendement concret en lui-même. Ici, au contraire, où l'entendement est un entendement intuitif c'est-à-dire un entendement qui contient l'intuition et la détermination, ou le particulier donné par l'intuition, on a un entendement concret en lui-même. C'est en ce sens aussi que Kant s'est élevé à la représentation et jusqu'à un certain point à la pensée de l'idée ; car l'idée est l'unité de l'universel et du particulier, de la notion et de la réalité, et elle est cette unité en se déterminant elle-même en elle-même.

suivant son contenu (1). Mais dans cette haute sphère de l'idée la paresse de la pensée, c'est ainsi qu'on peut l'appeler, trouve une issue trop facile pour qu'elle ne s'en serve pas pour maintenir contre la réalisation de la finalité du monde la séparation de la notion et de la réalité (2). Par contre, la réalité présente (3) des êtres vivants et de l'œuvre d'art montre même au sens et à l'intuition la réalité de l'idéal. De toute façon, les considérations de Kant sur ce sujet sont spécialement faites pour élever la conscience à la conception et à la pensée de la nature concrète de l'idée.

§ LVI.

Ici l'on a la pensée d'un rapport de l'universel de l'entendement avec le particulier de l'intuition autre que celui qui fait le fondement de la doctrine de la raison théorétique et de la raison pratique. Mais on n'y trouve pas la vue, que ce rapport est le rapport véritable, ou, pour mieux dire, la vérité même. Bien plutôt cette unité y est prise telle qu'elle existe dans la phénoménalité finie, et telle qu'on la rencontre dans l'expérience. Cette expérience constate dans le sujet (4), soit le génie, la faculté de produire des idées

(1) Le texte a : Kant pose l'idée embrassant (*les choses*) suivant le contenu. En effet, dans cette finalité du monde, et dans cette finalité pensée comme réalisée, Kant s'est élevé à l'unité du sujet et de l'objet, de la notion et de la réalité, de la forme et du contenu.

(2) C'est ce qui est arrivé à Kant qui, après s'être élevé à cette haute conception, retombe dans son point de son subjectif, et ne voit dans la finalité, qu'un postulat de la raison subjective, une fin qui doit ou devrait se réaliser (*ein Sollen*), mais qui ne se réalise point, de telle sorte que la finalité est une simple notion subjective sans contenu objectif.

(3) *Gegenwart :* le présent, la réalité présente, qui tombe sous l'intuition.

(4) *Im Subjecte* : Terme qui indique le point de vue subjectif.

esthétiques, c'est-à-dire des représentations de la libre imagination qui servent à la production d'une idée, et qui invitent à la réflexion (1) sans que leur contenu soit, ou puisse être exprimé par une notion, soit le goût (2), qui consiste dans le sentiment de l'accord des libres intuitions et des libres représentations avec les lois de l'entendement.

§ LVII.

Le principe du jugement réfléchissant (3) est ensuite déterminé par les produits vivants de la nature comme fin, comme notion active, comme universel déterminant et déterminé en lui-même. En même temps on éloigne de ce principe toute représentation de finalité extérieure ou finie, où la fin n'est à l'égard des moyens et des matériaux où elle se réalise qu'une forme extérieure. Par contre, dans l'être vivant la fin constitue une détermination et une activité qui sont immanentes à la matière, et tous les membres sont les uns à l'égard des autres fin et moyen tout à la fois (4).

§ LVIII.

Maintenant si dans cette idée de finalité l'on enlève le rapport de l'entendement, c'est-à-dire le rapport de fin et

(1) *Zu denken geben* : qui invitent à penser, c'est-à-dire à penser l'idée.

(2) *Geschmacks Urtheil* : *jugement du goût* : la critique de l'art où l'entendement intervient avec ses catégories.

(3) Kant distingue le jugement *réfléchissant* du jugement *déterminant*. La faculté de juger est, suivant lui, la faculté de penser le particulier sous ou dans le général. Lorsque le général est donné, le jugement qui y rattache (*subsumirt*) le particulier est *déterminant* ; lorsqu'au contraire c'est le particulier qui est donné, et qu'il faut trouver le général, le jugement est *réfléchissant*. Voyez sur cette distinction : *Grande logique*, liv. II, Ire partie, p. 21.

(4) Voy. sur ce point : *Philosophie de la nature*, § 336 et suivants.

de moyen, de sujet et d'objet, il ne restera, suivant Kant, ici aussi dans la contradiction (1), que la fin comme cause qui existe et agit seulement à titre de représentation, c'est-à-dire à titre d'élément subjectif. Par conséquent, la finalité est, elle aussi, un principe qui n'existe que dans notre entendement.

REMARQUE.

Il faut remarquer que si, d'après le premier résultat de la philosophie critique, la raison ne peut connaître que les phénomènes, on pourrait du moins choisir pour ce qui concerne la nature vivante entre deux façons de penser également subjectives, et suivant l'exposition kantienne elle-même on devrait ne pas s'en tenir, lorsqu'il s'agit de la connaissance des produits de la nature, aux simples catégories de cause et d'effet, de composition, de parties, etc. Le principe de finalité interne suivi et développé avec fermeté dans ses applications scientifiques aurait conduit à des considérations profondes et d'une tout autre signification.

§ LIX.

Entendue, suivant ce principe (2), dans l'infinité de sa nature (3), l'idée implique que l'universel déterminé par la raison, la fin absolue, le bien, se réalise dans le monde, et qu'il se réalise sous l'action d'un troisième principe, d'une

(1) La contradiction de la fin, en tant que notion subjective, et de son objectivation, ou de sa réalité objective.

(2) Le principe de finalité.

(3) *In ihrer ganzen Unbeschränktheit : dans son entière illimitabilité.* On a limité, en effet, la finalité en en faisant un principe purement subjectif.

puissance qui pose elle-même cette fin et qui la réalise, c'est-à-dire par Dieu, où l'opposition de l'universel et de l'individuel, du sujet et de l'objet s'efface et montre qu'elle n'est qu'un moment subordonné, et qu'elle ne contient pas la vérité.

§ LX.

Mais le bien en qui réside la fin de l'univers n'est pour Kant qu'un bien subjectif, la loi morale de notre raison pratique. Par conséquent, l'unité ne va pas au delà de l'accord des événements et des états du monde avec notre moralité (1). Il faut d'abord remarquer que cette limitation de la finalité fait que le bien lui aussi devient comme le devoir une abstraction indéterminée. Ensuite l'opposition se trouve rétablie et affirmée de nouveau vis-à-vis de cette harmonie dont le contenu est conçu comme n'ayant pas de réalité ; de telle façon que l'harmonie n'est déterminée que comme un état subjectif, comme quelque chose qui doit être, mais qui en même temps n'a pas de réalité; comme une croyance qui a simplement la valeur d'une certitude subjective, mais qui n'est point la vérité, qui ne possède pas, voulons-nous dire, cette réalité objective qui appartient à l'idée. — Que si l'on croit dissimuler la contradiction en disant que l'idée se réalisera dans le temps,

(1) D'après les propres paroles de Kant (*Critique du jugement*, p. 427), le but final est simplement une notion de notre raison pratique, et il n'y a aucune donnée de l'expérience qui puisse en autoriser l'application théorique à la connaissance de la nature. Cette notion n'a point d'usage hors de la raison pratique et de la loi morale ; et la fin de la création est cette disposition du monde qui s'accorde seulement avec ce que nous pouvons reconnaître comme déterminé suivant des lois, c'est-à-dire avec la fin de notre raison pratique, et en tant qu'elle doit être raison pratique. (*Note de l'auteur.*)

c'est-à-dire dans un temps à venir où l'idée aussi existera (1), on fera observer qu'une condition sensible telle que le temps maintient plutôt qu'elle ne concilie la contradiction, et que le *progrès infini*, cette représentation de l'entendement qui lui correspond, n'est rien autre chose que la contradiction qui se reproduit indéfiniment (2).

REMARQUE.

On peut faire encore une remarque générale sur le résultat de la philosophie critique touchant la nature de la connaissance, résultat qui est devenu un des préjugés, c'est-à-dire une des notions préconçues généralement admises de notre temps.

On pourra reconnaître que le vice radical de tout système idéaliste, mais particulièrement de celui de Kant, vient de cette inconséquence qu'on y unit ce qu'un instant avant on avait déclaré comme indépendant, et par suite comme ne pouvant être uni, ou bien, et par contre, qu'après avoir placé le vrai dans l'union des deux moments, et avoir refusé de le reconnaître dans les deux moments pris séparément, on admet un instant après que chacun d'eux, pris séparément, contient la vérité et la réalité. Ceux qui procèdent ainsi dans leur investigation philosophique ne s'aperçoivent pas que ce balancement en deçà et au delà de la limite montre lui-même l'insuffisance de chacune de ces déterminations prises séparément, et que ce défaut (3) vient

(1) Ou, suivant l'autre expression, l'*idéal de la raison sera réalisé.*

(2) *Der perennirend Gesetzte Wiederspruch selbst : la contradiction même posée comme se reproduisant sans cesse.* Voyez sur le progrès infini plus loin, § 104.

(3) C'est-à-dire ce balancement : *Herüber und Hinübergehen.*

simplement de l'impuissance d'unir deux pensées, car, suivant la forme (1), il n'y en a que deux. C'est, par conséquent, la plus grande inconséquence que d'enseigner, d'un côté, que l'entendement ne connaît que des phénomènes, et, de l'autre, de faire de cette connaissance quelque chose d'absolu, en disant que la connaissance ne saurait s'étendre plus loin, et que c'est là la limite naturelle, absolue de la connaissance humaine. Les choses de la nature sont limitées, et elles ne sont des choses de la nature qu'autant qu'elles ignorent leur limite générale, et que leur déterminabilité est seulement une limite pour nous, et qu'elle n'est pas pour elles. Toute limite, tout manque n'est connu, on peut même dire n'est senti, qu'autant qu'on va en même temps au delà. Les êtres vivants comparés avec les inanimés ont le privilége de la douleur. Même pour les êtres vivants une déterminabilité individuelle devient le sentiment d'une négation, parce que, en tant que vivants, ils contiennent l'universalité de la vie, qui s'élève au-dessus de l'individuel, qu'ils subsistent dans cette négation d'eux-mêmes, et qu'ils sentent cette contradiction comme existant en eux-mêmes. Cette contradiction n'est en eux que parce que les deux contraires, l'universel du sentiment de la vie, et en face de cet universel l'individualité qui le nie, sont dans un seul et même sujet. De même la limite, le manque de la connaissance n'est déterminé comme limite, comme manque, que par sa connexion avec l'idée de l'universel, d'un tout accompli avec lequel on le compare. Elle est donc une pensée irréfléchie que celle qui ignore qu'en

(1) La forme dialectique.

montrant que quelque chose est fini et limité on montre en même temps la présence réelle en elle de l'infini et de l'illimité, et que la connaissance de la limite ne peut être qu'autant que l'illimité tombe dans la sphère de la conscience.

A ces considérations sur le résultat de la théorie kantienne de la connaissance on peut ajouter cette remarque que la philosophie de Kant n'a pu exercer aucune influence sur les sciences; car elle a laissé les catégories et la méthode de la connaissance ordinaire exactement dans l'état où elles étaient avant lui. Si dans les écrits scientifiques de son temps on a parfois débuté par des propositions de la philosophie kantienne, on voit que ces propositions ne sont qu'un ornement superflu, et que, si l'on enlevait les premières pages où elles se trouvent, on n'en aurait pas moins le même contenu empirique qui vient à leur suite (1).

En comparant de plus près la philosophie kantienne avec l'empirisme qui admet une métaphysique (2), l'on voit que l'empirisme irréfléchi (3), pendant que d'une part il ne reconnaît comme critérium du vrai que la per-

(1) C'est ainsi que dans le *Manuel de la métrique* de Herrmann on commence par quelques paragraphes de la philosophie de Kant, et même la conséquence qu'on en tire au § VIII, c'est que les lois du rhythme doivent être : 1° des lois objectives ; 2° des lois formelles ; 3° des lois déterminées *à priori*. Que l'on compare ces propositions, ainsi que les principes de *causalité* et de *réciprocité d'action* qui suivent, avec ce qui se rapporte à la métrique, et l'on verra que ces principes formels n'ont exercé aucune influence sur cette dernière. (*Note de l'auteur.*)

(2) *Metaphysicirenden Empirismus.*

(3) *Unbefangene Empirismus* : empirisme irréfléchi, spontané par opposition à l'autre empirisme, l'empirisme réfléchi ou réfléchissant (*reflectirende*).

ception sensible, admet d'autre part une activité spirituelle, un monde suprasensible, de quelque façon d'ailleurs que se forme son contenu, qu'il prenne son origine dans la pensée, ou dans l'imagination, etc. Par le côté de la forme ce contenu trouve, comme tout autre contenu de la connaissance empirique, sa légitimité dans l'autorité de la perception extérieure, c'est-à-dire dans une autorité spirituelle. Mais l'empirisme réfléchi, et qui pose en principe qu'il faut être conséquent, rejette ce dualisme qui admet un objet suprême (1), nie la nature spéciale du principe pensant et d'un monde spirituel qui en est le développement. Le matérialisme ou naturalisme est la doctrine de cet empirisme conséquent. Maintenant la philosophie de Kant oppose à ce dernier empirisme le principe de la pensée et de la liberté, et se rattache au premier empirisme sans s'éloigner en aucune façon de son principe fondamental. L'un des côtés de son dualisme est aussi le monde

(1) *Des letzten, höchsten Inhalts :* rejette le dualisme *d'un contenu dernier, le plus haut:* c'est-à-dire rejette le dualisme formé, d'un côté, par la nature, et, de l'autre, par ce contenu, cet objet dernier, le principe pensant, l'esprit. — Ainsi, il y a deux espèces d'empirismes, un empirisme irréfléchi, spontané, et, pour ainsi dire, naïf, un empirisme qui se laisse plutôt guider par le sentiment que par la réflexion, et un empirisme *réfléchi* ou réfléchissant. Le premier empirisme ne reconnaît comme critérium du vrai que la perception, l'intuition sensible, mais il admet, en même temps, un monde suprasensible. C'est là une inconséquence; mais c'est précisément cette inconséquence qui, sous ce rapport, le place au-dessus de l'autre. Car au fond de cette inconséquence, il y a la vue, une vue obscure il est vrai, de la synthèse et de l'unité; tandis que l'empirisme réfléchi, suivant plutôt l'entendement abstrait, analyse, divise, isole, et finit ainsi par rejeter l'unité, cet objet, ce contenu dernier où réside l'unité véritable. L'inconséquence du premier empirisme est donc une inconséquence suivant l'entendement abstrait, l'identité abstraite, mais elle n'en est pas une suivant la raison véritable, la raison spéculative.

de la perception et de l'entendement qui réfléchit sur lui. On déclare, il est vrai, que ce monde est le monde des phénomènes (1). Mais ce n'est là qu'une simple étiquette, qu'une détermination purement formelle ; car les sources, le contenu et les procédés de la connaissance sont les mêmes que dans l'empirisme. L'autre côté est, au contraire, l'indépendance de la pensée qui se saisit elle-même, le principe de la liberté, principe que la philosophie de Kant a commun avec la métaphysique antérieure, la métaphysique ordinaire, mais auquel il a enlevé tout contenu sans pouvoir lui en substituer un autre. En d'autres termes, cette pensée qu'on appelle ici raison a été dépouillée de toute détermination et de toute autorité. Le résultat principal de la philosophie de Kant c'est d'avoir éveillé la conscience de cette énergie interne absolue (2) ; et bien qu'à cause de la façon abstraite dont ce principe a été saisi on n'en puisse tirer aucun développement, aucune détermination, ni connaissances, ni lois morales, il a cependant cette importance qu'il ferme l'accès à toute autorité et à tout élément extérieur. Depuis Kant, l'indépendance absolue de la raison doit être considérée comme un principe essentiel de la philosophie, et comme une des croyances de notre temps.

Zusatz I. A la philosophie critique revient le grand mérite, mérite négatif, il est vrai, d'avoir engendré cette conviction que les déterminations de l'entendement sont des déterminations finies, et que la connaissance qui se

(1) En faisant croire par là qu'on admet un autre monde que le monde phénoménal.

(2) *Absolut Innerlichkeit.*

meut dans leur cercle ne saurait atteindre à la vérité. Mais le côté exclusif de la façon dont cette philosophie envisage ces déterminations consiste en ce que celles-ci ne seraient finies que parce qu'elles appartiennent à notre pensée subjective pour laquelle la *chose en soi* est un monde inaccessible. Dans le fait, la finité des déterminations de l'entendement ne leur vient pas de leur subjectivité, mais bien de ce qu'elles sont finies en elles-mêmes, et c'est cette finité qu'il faut démontrer en elles. Suivant Kant, au contraire, ce que nous pensons est faux parce c'est nous qui le pensons. — Un autre défaut de cette philosophie c'est aussi de ne faire qu'une description historique de la pensée, et qu'une simple énumération des moments de la conscience. Dans ses points essentiels cette énumération est sans doute exacte, mais il n'y est nullement question de la nécessité des moments empiriquement énumérés. On y énonce comme résultat des considérations sur les divers degrés de la conscience que le contenu de notre connaissance n'est que le phénomène. Ce résultat, il faut l'admettre en ce sens que la pensée finie ne se meut que dans le cercle des phénomènes. Mais le monde des phénomènes n'est pas le tout; et il y a une plus haute région qui n'est cependant pour la philosophie kantienne qu'une région inaccessible.

Zusatz II. Si la philosophie kantienne n'a posé d'abord que d'une façon formelle le principe que la pensée se détermine elle-même, sans démontrer ni comment ni jusqu'à quel point cette détermination propre de la pensée a lieu, Fichte, au contraire, qui aperçut cette lacune et qui énonça le principe qu'il fallait déduire les catégories, fit aussi la tentative de le réaliser. C'est le moi qui dans la

philosophie de Fichte constitue le point de départ des développements ultérieurs de la pensée philosophique, et les catégories doivent se produire comme le résultat de son activité. Mais le moi de Fichte n'est pas l'activité libre, spontanée, parce que c'est par une impulsion extérieure que cette activité est d'abord excitée. Le moi réagit contre cette impulsion, et c'est par cette réaction qu'il atteint à la conscience de lui-même. — La nature de l'impulsion demeure un *dehors* inconnu, et le moi ne cesse pas d'être une activité conditionnée qui a un autre objet en face de lui. C'est ainsi que la philosophie de Fichte a abouti au même résultat que celle de Kant, savoir, que le fini seul peut être connu, et que l'infini dépasse la sphère de la pensée. Ce qui chez Kant est la chose en soi, chez Fichte est le choc du dehors, cet objet abstrait (1) autre que le moi, qui n'a d'autre détermination que d'être un terme négatif, le non-moi. Ici le moi est considéré comme étant en rapport avec le non-moi par lequel son activité est stimulée, cette activité à l'aide de laquelle il se détermine, et cela de telle façon que le moi n'est que cette activité qui veut sans cesse s'affranchir du choc, sans cependant pouvoir jamais complétement s'en affranchir ; car avec la cessation du choc, le moi lui-même, dont l'être est tout entier dans son activité, viendrait à cesser. Il faut aussi ajouter que le contenu qui engendre l'activité du moi n'est autre que le contenu ordinaire de l'expérience, avec cette seule addition que ce contenu n'est que le monde phénoménal.

(1) *Dieses Abstraktum* : C'est un être abstrait, une abstraction par cela même qu'il demeure en face du moi, autre que le moi, et qu'il recule indéfiniment devant le moi.

C.

TROISIÈME RAPPORT DE LA PENSÉE AVEC L'OBJET.

La science immédiate.

§ LXI.

Dans la philosophie critique la pensée est conçue comme pensée subjective, et dont la détermination dernière et infranchissable est l'universel abstrait, l'identité formelle. La pensée se trouve ainsi opposée à la vérité en tant qu'universel concret. Dans cette détermination suprême de la pensée qu'on y appelle raison, il n'est pas question des catégories (1). — Le point de vue opposé consiste à concevoir la pensée comme une activité du particulier (2), et à la déclarer sous ce rapport aussi comme impuissante à s'élever à la vérité.

§ LXII.

La pensée, en tant qu'activité du particulier, n'a d'autre produit ni d'autre contenu que les catégories. Celles-ci, telles que les emploie l'entendement, sont des déterminations limitées, des formes de l'être conditionné, dépendant, médiat. L'infini, le vrai n'existe pas pour la pensée qui est

(1) Car, comme on sait, l'objet spécial de la raison est ce que Kant appelle *idée*. Mais dès que la raison veut *déterminer* l'idée elle tombe dans l'illusion transcendante. Il est donc vrai de dire que le résultat définitif de la philosophie critique est l'universel abstrait, indéterminé, l'identité formelle.

(2) C'est l'expression du texte que nous avons conservée, parce qu'elle montre l'indivisibilité de l'activité de la pensée et du particulier (la catégorie), et comment la pensée n'est active que dans le particulier, qu'en particularisant. — Ainsi pendant que la pensée à son plus haut point est pour Kant l'activité de l'universel, mais de l'universel abstrait, elle est pour Jacobi l'activité du particulier.

renfermée dans ces limites. Il n'y a point pour elle de passage à la vérité (objection contre les preuves de l'existence de Dieu). Ces déterminations de la pensée on les appelle aussi notions. Connaître un objet suivant la notion ne signifie rien autre chose que le saisir sous la forme d'un être conditionné et médiat, et par suite changer le vrai, l'infini, l'inconditionnel en un être conditionné et médiat, ce qui fait qu'au lieu de saisir le vrai en le pensant, on change plutôt le vrai en faux.

REMARQUE.

Ce sont là en résumé les objections qui ont amené la doctrine suivant laquelle on ne peut connaître Dieu et la vérité que par la *connaissance immédiate*. On avait déjà éloigné de Dieu toute représentation anthropomorphiste comme ne constituant qu'un élement fini, et, par conséquent, comme indigne de la divinité, et l'on avait réduit par là l'infini à une essence vide. Mais les déterminations de la pensée on ne les avait pas encore classées en général parmi les déterminations anthropomorphistes. On attribuait bien plutôt à la pensée la faculté d'éliminer des représentations de l'absolu la finité, et cela suivant l'opinion de tous les temps que nous avons rappelée précédemment, savoir, qu'on n'arrive à la vérité que par la réflexion. Aujourd'hui on a fini par déclarer anthropomorphistes les déterminations de la pensée elle-même, et par ne voir dans la pensée que l'activité qui rend les choses finies. C'est dans le VIIe appendice aux *Lettres sur Spinoza* que Jacobi a exposé ses objections sous la forme la plus déterminée, objections qu'il a d'ailleurs puisées

dans la philosophie de Spinoza elle-même, et dont il a fai usage contre la connaissance en général. Dans cette polémique, Jacobi ne saisit la connaissance que comme connaissance du fini, comme une pensée qui parcourt une série de conditions, qui va d'un terme conditionné à un autre terme conditionné, et où chaque condition devient à son tour un terme conditionné, en un mot, une série de conditions conditionnées. D'après cela, expliquer et connaître suivant la notion, c'est montrer un terme comme médiatisé par un autre. Il suit que tout contenu est un contenu particulier, subordonné et fini. L'infini, le vrai, Dieu, est placé hors du mécanisme de ce rapport où est renfermée la connaissance. — Pendant que la philosophie kantienne a placé la finité des catégories dans la détermination formelle de leur subjectivité, Jacobi examine les catégories en elles-mêmes, dans leur déterminabilité propre, et c'est en elles-mêmes qu'il les déclare finies. C'est là un point important. — Ce qui l'a surtout préoccupé dans sa polémique, ce sont les brillants résultats des sciences naturelles (*sciences exactes*) dans la connaissance des forces et des lois de la nature. Sans doute on ne rencontre pas d'une façon immanente dans cette sphère du fini l'infini. C'est ce qui fit dire à Lalande : qu'il avait cherché Dieu dans toute l'étendue des cieux sans pouvoir l'y découvrir (voy. Rem. du § 60). Le dernier résultat auquel on était arrivé sur ce terrain était le général comme agrégat indéterminé de la finité extérieure, c'est-à-dire la matière. Et Jacobi dit avec raison qu'il n'y a pas d'autre issue lorsqu'on se place sur la voie de la connaissance qui n'avance qu'à l'aide de médiations.

§ LXIII.

Cependant Jacobi enseigne en même temps que la vérité est faite pour l'esprit, comme aussi que c'est par la raison que l'homme est ce qu'il est, et que la raison est la connaissance de Dieu. Mais comme la connaissance médiate est renfermée dans un objet fini, la raison est la connaissance immédiate, la croyance (1).

REMARQUE.

Savoir, *croyance*, *pensée*, *intuition*, sont des catégories qu'on voit paraître à ce point de vue, et qui par là qu'on les présuppose comme connues on ne les emploie que trop souvent d'après des représentations et des distinctions purement psychologiques, tandis que l'on néglige le seul point essentiel, la recherche de leur nature et de leur notion. C'est ainsi qu'on oppose très-fréquemment le savoir à la croyance, tandis qu'on reconnaît en même temps la croyance comme un savoir immédiat, et partant comme un savoir. On trouve aussi comme un fait empirique que ce qu'on croit est dans la conscience, et qu'ainsi on en a une connaissance, ou bien que ce qu'on croit est dans la conscience comme quelque chose qu'on affirme, et que par conséquent on connaît aussi. — C'est de la même façon qu'à la connaissance immédiate et à la croyance, et plus particulièrement à l'intuition, on oppose la pensée. Mais si l'on détermine l'intuition comme une intuition intellectuelle, l'intuition ne sera autre chose qu'une intuition de la pen-

(1) Voyez aussi sur la connaissance immédiate : Hégel, *Philosophie de la religion*, vol. II, p. 156 et suiv.

sée (1), à moins qu'ici où son objet est Dieu, on n'entende par intuition intellectuelle des représentations de l'imagination, des images. Il arrive que dans le langage de cette philosophie le mot *croyance* est appliqué aux objets ordinaires de la perception sensible. « Nous croyons, dit Jacobi, que nous avons un corps, nous croyons en l'existence des choses sensibles. » Mais lorsqu'il est question du vrai et de l'éternel, et si Dieu nous est révélé par une connaissance, une intuition immédiate, il n'y a là nullement des choses sensibles, mais un objet universel, et qui ne peut être qu'un objet de l'esprit pensant. Même lorsqu'on parle de l'individualité en tant que moi, en tant que personnalité, si l'on n'entend pas parler d'un moi empirique, d'une personnalité particulière, et surtout si l'on a devant la conscience la personnalité de Dieu, c'est d'une personnalité pure, c'est-à-dire générale qu'il est question, et une telle personnalité est une pensée, et n'est que du ressort de la pensée. — En outre, l'intuition pure ne diffère pas de la pensée pure. L'intuition, la croyance expriment d'abord ces représentations déterminées que la conscience ordinaire attache à ces mots. Sous ce rapport elles diffèrent, il est vrai, de la pensée, et cette différence chacun l'entend. Mais ici on doit entendre ces mots dans un sens plus élevé ; on doit les entendre dans le sens de croyance en Dieu, d'intuition intellectuelle de Dieu, ce qui revient à dire qu'il faut y faire abstraction de ce qui fait la différence de l'intuition, de la croyance et de la pensée. Il ne s'agit point ici de savoir comment la croyance et l'intuition, lors-

(1) *Denkendes Anschauen : intuition pensante*

qu'elles sont transportées dans cette haute région, diffèrent encore de la pensée. L'on accorde à des distinctions subtiles une importance qu'elles n'ont pas, l'on rejette des déterminations pour en admettre d'autres, et puis il se trouve que celles qu'on rejette sont les mêmes que celles qu'on admet. — Cependant le mot croyance a l'avantage particulier de rappeler la croyance chrétienne, de paraître la contenir, et même de s'identifier avec elle. Cela donne à cette philosophie de la croyance un air de piété, et de piété chrétienne, ce dont elle profite pour prendre des allures dégagées, et pour donner plus d'autorité et plus de poids à ses opinions. Mais il ne faut pas se laisser prendre à l'apparence et à l'identité des mots, et perdre de vue les différences. La croyance chrétienne contient l'autorité de l'Église, tandis que la croyance dans le sens de cette doctrine est simplement l'autorité des manifestations subjectives de la conscience. Ensuite la croyance chrétienne a un contenu objectif, et un riche contenu, un système d'enseignement et de connaissances, tandis que la doctrine de cette philosophie est si indéterminée qu'elle pourra tout aussi bien s'accorder avec le christianisme, qu'admettre que le Dalaïlama, ou le taureau, ou le singe, etc., est Dieu, et qu'en elle-même (1) elle se renferme dans la notion de Dieu en général, de Dieu conçu comme la plus haute essence. La croyance elle-même n'est dans le sens de cette prétendue philosophie qu'une abstraction vide

(1) *Für sich* : c'est-à-dire que cette doctrine est si indéterminée que celui qui l'examine pourra montrer que toutes les religions sont également rationnelles pour elle, mais qu'en elle-même, c'est-à-dire ici explicitement, elle conçoit Dieu comme la plus haute essence, ce qui est aussi une conception abstraite et indéterminée de Dieu.

du savoir immédiat, qu'une détermination formelle qu'il ne faut point confondre avec la richesse spirituelle de la croyance chrétienne, soit pour ce qui concerne son enseignement, soit pour ce qui concerne la disposition du cœur du croyant, et l'Esprit saint qui l'anime.

L'inspiration, les révélations du cœur, les notions que la nature a mises dans l'esprit de tous les hommes, ce qu'on a aussi appelé entendement sain, sens commun, *common sense*, c'est là ce qu'on appelle ici croyance et science immédiate. Toutes ces formes érigent en principe la forme immédiate qui accompagne un contenu dans la conscience, et suivant laquelle il y est comme fait.

§ LXIV.

Ce que cette connaissance immédiate prétend savoir c'est que l'infini, l'éternel, Dieu, qui est dans notre représentation, est aussi ;—qu'à cette représentation se lie immédiatement et indivisiblement la certitude de son existence.

REMARQUE.

Il se peut qu'il y ait des philosophes qui songent à combattre ces propositions de la science immédiate. Ils devraient bien plutôt désirer comme un événement heureux que ces anciennes propositions qui expriment le contenu général de la philosophie (1), bien qu'elles l'expriment, il est vrai, sous une forme peu philosophique, deviennent en quelque sorte une croyance générale du temps. Ce dont on

(1) Ces propositions expriment, en effet, non-seulement l'objet, mais le contenu de la philosophie, car elles expriment l'unité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, de la notion et de la réalité, etc.

pourrait s'étonner à cet égard, c'est qu'on pût considérer comme étant en désaccord avec la connaissance philosophique des propositions telles que celles-ci : ce qui est conçu comme vrai est immanent à l'esprit (§ 63) : la vérité est faite pour l'esprit (*Ibid.*) (1). — Sous le rapport formel, la proposition ci-dessus (2) a surtout cette importance, qu'en elle la pensée de Dieu et son être, la subjectivité, la forme sous laquelle se montre d'abord la pensée, et l'objectivité sont immédiatement et indivisiblement unis. Et la philosophie de la connaissance immédiate va si loin dans ses abstractions que, suivant elle, l'existence non-seulement est indivisiblement unie avec la pensée de Dieu, mais aussi avec la représentation de mon corps et des choses extérieures. — La philosophie spéculative s'est efforcée de démontrer cette unité, c'est-à-dire elle s'est efforcée de démontrer que l'indivisibilité de la pensée et de l'être, du sujet et de l'objet réside dans leur nature. De quelque façon qu'on envisage et qu'on apprécie ses démonstrations, elle doit toujours se réjouir en voyant qu'on reconnaît que ses propositions sont aussi des faits de conscience, et qu'elles s'accordent avec l'expérience. — La différence qui existe à cet égard entre la science immédiate et la philosophie spéculative consiste en ce que la première prend une position exclusive, ou bien encore en ce qu'elle est opposée à la vraie philosophie. — Cependant cette proposition autour de laquelle, pour ainsi dire, tourne la philosophie moderne, a été aussi énoncée sous une forme

(1) Propositions qui expriment sous une autre forme, et d'une façon plus concrète, cette unité.

(2) La proposition fondamentale de la science immédiate.

immédiate par son auteur : *cogito ergo sum*. Il faudra oublier la nature du syllogisme pour dire qu'il y a là un syllogisme, parce qu'il y a le signe de la conclusion : *ergo*. Car où est le moyen terme? Et le moyen terme est un élément bien plus essentiel du syllogisme que le mot : *ergo*. Que si pour justifier cette dénomination j'appelle dans la proposition de Descartes l'union des deux termes un syllogisme immédiat, on aura dans cette forme superflue l'union de déterminations différentes médiatisées par rien. Mais en ce cas la connexion de l'être avec nos représentations, qui est le principe de la connaissance immédiate, sera ni plus ni moins un syllogisme. — Je tire de la dissertation de Hotho sur *la Philosophie cartésienne*, qui a paru en 1826, le passage où Descartes déclare lui-même expressément que la proposition *cogito ergo sum* n'est point un syllogisme. Les endroits où se trouvent ces passages sont : *Respons. ad II. Object. De methodo*, IV. Ep. 1. 118. Dans le premier de ces écrits on trouve les expressions suivantes : Descartes dit d'abord que la proposition, que notre essence est la pensée, *est prima quædam notio quæ ex nullo syllogismo concluditur*. Et il ajoute : *neque cum quis dicit : ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit*. Et comme il sait ce que c'est qu'un syllogisme, il fait observer que si cette proposition était obtenue par déduction il faudrait supposer qu'elle est tirée de la majeure : *illud omne quod cogitat est, sive existit*. Mais, ajoute-t-il, c'est cette proposition qui est plutôt tirée de la première.

Les considérations exposées par Descartes pour démontrer l'indivisibilité de notre pensée et de notre être, et

comment cette connexion est contenue et donnée dans l'intuition simple de la conscience, comment elle constitue le principe premier le plus certain et le plus évident, de telle façon qu'il n'y a pas de scepticisme qui puisse lui résister, ces considérations, disons-nous, sont si concluantes et si complètes que les arguments de Jacobi et d'autres philosophes modernes sur ce point n'en sont qu'une répétition (1).

§ LXV.

Cependant cette doctrine ne se borne pas à établir que la connaissance médiate, prise séparément, ne contient pas la vérité; mais son principe spécial et distinctif est que le savoir immédiat, à l'exclusion de toute médiation, est le seul qui contient la vérité. Par cette exclusion de la médiation, elle ne fait en réalité que revenir à la métaphysique de l'entendement, et partant à un balancement entre des termes opposés, à des rapports d'une médiation extérieure, à des déterminations exclusives et finies, au-dessus desquels cependant elle prétend s'élever. Mais nous n'insisterons pas sur ce point. Ce savoir exclusivement immédiat est donné comme un fait, et c'est suivant cette réflexion extérieure (2) qu'il faut le considérer dans cette introduction. C'est la logique qui traite de l'opposition de l'immédiatité et de la médiation. Mais la science immédiate ne veut point considérer la nature des choses, c'est-à-dire la notion, car une telle considération conduit à la médiation,

(1) Cf. plus loin § 76.

(2) Car c'est une réflexion extérieure que celle qui réfléchit sur un fait, un objet donné.

et par suite à la connaissance. La véritable investigation de ce point, l'investigation logique, doit avoir lieu au sein de la science même. Et c'est dans la deuxième partie de la logique qui traite de l'essence qu'on voit se produire l'unité du moment immédiat et du moment médiat.

§ LXVI.

Admettons donc que la connaissance immédiate doive être prise comme un fait. Par là, la recherche se trouve placée sur le terrain de l'expérience et de la phénoménalité psychologique. — Nous rappellerons à ce sujet ce fait de l'expérience la plus vulgaire, savoir, que des connaissances qu'on sait être le résultat des recherches les plus complexes s'offrent immédiatement à l'esprit de celui à qui elles sont devenues familières. Le mathématicien, le savant a à sa disposition des solutions auxquelles il n'est arrivé que par une analyse très-compliquée. Tout homme instruit rencontre immédiatement dans son esprit une foule de points de vue et de principes qui sont le produit de la réflexion et d'une longue expérience ; et la facilité qu'on apporte dans une science, dans un art, dans une œuvre mécanique consiste précisément à trouver au besoin immédiatement dans sa conscience, ou dans une faculté corporelle, et dans ses membres ces connaissances et ces modes d'activité. Dans tous ces cas non-seulement l'immédiatité de la connaissance n'exclut pas la médiation, mais la connaissance immédiate et la médiate sont si intimement unies que la première est le produit et le résultat de la seconde.

L'existence nous offre aussi un exemple familier de la connexion de ces deux moments. Les germes, les parents

sont des existences immédiates, primitives relativement aux enfants, etc., qui sont engendrés. Mais les germes et les parents sont aussi engendrés, et les enfants à leur tour, malgré la médiation de leur existence, sont maintenant d'une façon immédiate, puisqu'ils sont. Que je sois à Berlin, c'est là mon présent immédiat, mais je n'y suis que par la médiation d'un voyage, etc.

§ LXVII.

Pour ce qui concerne la connaissance immédiate de Dieu, du droit, de la loi morale (et ici viennent aussi se placer les autres déterminations, telles que l'instinct, les idées innées, le sens commun, la raison naturelle, etc.), sous quelque forme qu'on se représente l'origine de cette connaissance, c'est un fait attesté par l'expérience universelle que ce qu'elle contient ne saurait arriver à la conscience que par l'intermédiaire de l'éducation, d'un développement. La réminiscence platonicienne suppose aussi cette condition, et le baptême, bien qu'il soit un sacrement, contient lui aussi l'obligation d'une éducation chrétienne. Nous voulons dire que la religion et la moralité, autant qu'elles sont une croyance, un savoir immédiat, entraînent essentiellement avec elles une médiation, qu'on appelle développement, éducation, formation.

REMARQUE.

Dans la doctrine des idées innées et dans les objections qu'on dirige contre elle, on voit généralement se produire une opposition de déterminations exclusives semblables à celle qu'on considère ici, savoir, l'opposition de ce qu'on

peut appeler union essentielle immédiate de certaines déterminations générales avec l'âme, et d'une autre union qui a lieu d'une façon extérieure et par l'intermédiaire d'objets et de représentations adventices. On fait à la doctrine des idées cette objection fondée sur l'expérience, que. si tous les hommes possèdent ces idées, par exemple, le principe de contradiction, dans leur conscience, ils devraient les connaître, car ce principe et d'autres semblables doivent être rangés parmi les idées. On peut attribuer cette objection à un malentendu, en ce qu'en disant que les idées sont innées, on ne veut pas dire qu'elles sont dès l'origine sous forme d'idées, de représentations dans la conscience. Mais cette objection s'applique très-bien à la science immédiate, qui enseigne expressément qu'il suffit que ces déterminations (1) soient dans la conscience pour qu'elles soient (2). — La doctrine de la science immédiate admettra peut-être, et surtout pour la croyance religieuse, la nécessité d'un développement et d'une éducation chrétienne ou religieuse. Mais, en ce cas, ou elle n'a nullement le droit de ne pas admettre cette nécessité lorsqu'il s'agit de la croyance (3), ou elle ignore qu'en accordant la nécessité d'une éducation, elle reconnaît précisément la nécessité d'une médiation.

Zusatz. Lorsque Platon enseigne que nous nous souvenons des idées, il entend dire que les idées sont à l'état virtuel dans l'homme, et nullement, comme le préten-

(1) Les déterminations, les principes, les connaissances de la doctrine de la science immédiate.

(2) Pour qu'elles soient à l'état de connaissance.

(3) De la croyance en général, et partant aussi de la croyance en question.

daient les sophistes, qu'elles viennent s'ajouter à l'homme comme un élément étranger du dehors. Cependant cette conception de la connaissance comme souvenir n'exclut pas le développement de ce qui est à l'état virtuel dans l'homme, et ce développement n'est rien autre chose qu'une médiation. Il en est de même des idées innées de Descartes et des philosophes écossais. C'est comme n'existant d'abord dans l'homme qu'en soi et à l'état de disposition naturelle qu'on doit les considérer.

§ LXVIII.

Dans les faits d'expérience que nous venons d'indiquer, nous nous sommes adressé à ces faits qui se lient à la science immédiate. Lors même qu'on ne considérerait cette liaison que comme un rapport extérieur et empirique, ce serait là cependant pour la recherche empirique elle-même (1) un rapport essentiel et indivisible, puisqu'il est constant. Mais si l'on considère en elle-même suivant l'expérience (2) cette science immédiate, en tant qu'elle est la connaissance de Dieu et de la nature divine, on se représentera en général cette connaissance comme une élévation de l'esprit au-dessus des choses sensibles et finies, des désirs et des penchants immédiats du cœur, élévation qui s'arrête bien à la croyance en Dieu et en la nature divine,

(1) *Für die empirische Betrachtung selbst* : c'est-à-dire que si on prend cette liaison, ce rapport, empiriquement, comme un fait, et si on l'étudie comme tel, ou du point de vue et dans les limites de l'expérience, ce rapport sera nécessaire, etc.

(2) C'est-à-dire, si on ne la considère pas dans son rapport avec des faits d'expérience, comme dans le cas précédent, mais si on la considère elle-même comme un fait d'expérience.

de telle façon que cette croyance devient une connaissance et une certitude immédiate, mais qui n'en a pas moins pour présupposition et pour condition ce mouvement de médiation (1).

Nous avons déjà remarqué (§ L) que les preuves de l'existence de Dieu qui partent du fini expriment cette élévation, et qu'elles ne sont pas des moyens artificiels de la réflexion, mais des médiations propres et nécessaires de l'esprit, bien que ces médiations ne se trouvent pas d'une façon exacte et complète dans la forme ordinaire de ces preuves.

§ LXIX.

Le passage de l'idée subjective à l'être dont il a été question plus haut (§ LXIV) est le point fondamental de la doctrine de la science immédiate, et ce passage est suivant elle un rapport primitif et sans médiation. Mais en y faisant abstraction de toute connexion empirique, on voit que c'est précisément en lui-même que ce point central contient la médiation, et qu'il la contient non comme une médiation avec et par un élément extérieur, mais comme une médiation de sa détermination, telle que celle-ci est dans sa réalité.

§ LXX

Le principe de ce point de vue est que le vrai n'est ni l'idée en tant que pensée purement subjective, ni l'être pris simplement en lui-même; l'être en lui-même, l'être qui n'est pas l'être de l'idée, est l'être sensible et fini du

(1) *Jene Gang der Vermittlung : cette marche de la médiation* : c'est-à-dire cette marche qui va du fini à l'infini, et qui constitue l'élévation.

monde (1). Par conséquent, ce principe implique immédiatement que l'idée n'est le vrai que par la médiation de l'être, et réciproquement que l'être n'est le vrai que par la médiation de l'idée. La doctrine de la connaissance immédiate a donc raison de rejeter l'immédiatité vide et indéterminée, l'être abstrait, ou l'unité pure en elle-même, et de n'admettre que l'unité de l'idée et de l'être. Elle devrait cependant faire réflexion que l'unité de déterminations différentes n'est pas l'unité purement immédiate, c'est-à-dire tout à fait indéterminée et vide, mais qu'elle est précisément constituée de façon que l'une des deux déterminations n'est vraie que par la médiation de l'autre, ou, si l'on veut, que chacune d'elles n'est en rapport avec la vérité que par l'intermédiaire de l'autre (2). — Ainsi l'on constate comme fait que le principe de la connaissance immédiate contient une médiation ; et c'est un fait contre lequel cette connaissance demanderait en vain des objections à l'entendement, à l'entendement dont les déterminations sont

(1) *Ein Seyn nicht der Idee, ist das sinnliche endliche Seyn der Welt.* Au plus haut degré de l'existence, c'est-à-dire en Dieu, l'être et l'idée s'appellent réciproquement, sont contenus l'un dans l'autre, et forment une unité indivisible. Lorsqu'on dit, en effet, que Dieu est l'être, on ne veut pas dire qu'il est tel être particulier, car en ce cas il ne serait qu'un être sensible et fini, mais qu'il est l'idée même de l'être. Ainsi l'être et l'idée sont ici inséparables. L'être est l'idée, et l'idée est l'être. Mais quel est le lien qui unit l'être et l'idée. C'est l'idée *en et pour soi*, car l'être est une idée, aussi bien que tout autre idée. Et qu'est-ce que l'idée en et pour soi, ou l'idée absolue, ce principe qui fait l'unité de l'idée et de l'être? Ce principe est l'esprit, et dans l'esprit l'absolue pensée. Voyez *Philosophie de l'esprit.*

(2) Si l'une n'est vraie que par la médiation de l'autre, on peut dire que l'une n'est mise en rapport avec la vérité, ou, comme a le texte, médiatisée, avec la vérité, que par l'autre, ce qui veut dire au fond que la vérité est l'unité de toutes les deux, mais qu'elle n'est la vérité qu'autant qu'elle les pose et les contient toutes deux.

conformes aux principes de la connaissance immédiate. C'est en effet l'entendement abstrait qui prend l'immédiatité et la médiation comme ayant chacune en elle-même et séparément une valeur absolue, et qui se flatte de trouver un point d'appui solide vis-à-vis de la différence, se plaçant par là dans l'impossibilité de les unir, impossibilité qui cependant n'existe pas comme fait, ainsi qu'on vient de le voir, et qui disparaît dans la notion spéculative.

§ LXXI.

L'exclusivisme de ce point de vue entraîne avec lui des déterminations et des conséquences dont il faut faire connaître les traits principaux. D'abord, comme ce n'est pas la nature du contenu, mais le fait de conscience qu'on y érige en critérium de la vérité, c'est le savoir subjectif, et l'assurance que, moi, je trouve un certain contenu dans ma conscience, qui sont le fondement de ce qu'on considère comme vrai. Ce que je trouve dans ma conscience je l'étends ainsi à la conscience de tous, et j'en fais la nature même de la conscience.

REMARQUE.

Autrefois on rangeait parmi les preuves de l'existence de Dieu le *consensus gentium*. C'est à cette preuve aussi qu'en appelle Cicéron. Le *consensus gentium* est une grande autorité, et de ce fait qu'un objet se rencontre dans la conscience de tous les hommes, on arrive naturellement à la conclusion qu'il a sa raison dans la nature de la conscience et qu'il en est un élément nécessaire. Ce qu'il y a d'essentiel dans cette catégorie de l'accord universel, c'est la con-

viction, conviction qu'on rencontre même chez les esprits les moins cultivés, que la conscience de l'individuel n'a qu'une valeur limitée et contingente. Si l'on ne recherche pas la nature de cette conscience, c'est-à-dire, si l'on n'y distingue pas ce qu'il y a en elle d'absolu et d'universel, ce qui ne peut être que l'œuvre de la réflexion, le consentement universel sera une opinion dont il faudra tenir compte, puisqu'il constitue un élément de la conscience, mais qui ne pourra satisfaire complétement la pensée qui, outre l'universalité, veut connaître la nécessité des choses. D'ailleurs, en admettant même que l'universalité d'un fait puisse fournir une preuve suffisante, le fait qu'il y a des individus et des peuples chez lesquels on ne trouve pas cette croyance en Dieu a fait abandonner cette preuve (1). Mais il n'y a rien de plus expéditif et de plus commode que d'avoir à faire cette simple déclaration, savoir, que je trouve dans ma conscience un contenu accompagné de la certitude de sa vérité, et que, par conséquent, cette certitude n'est pas la

(1) Pour bien déterminer dans l'expérience les limites de l'athéisme et de la croyance en Dieu, il importe de savoir s'il suffit de posséder la notion de Dieu en général, ou bien si une connaissance plus exacte de Dieu est nécessaire. Dans les sociétés chrétiennes on n'admet pas que les dieux de l'Inde, de la Chine, ni même les dieux de la Grèce, et moins encore les fétiches de l'Afrique soient le vrai Dieu. Par conséquent, celui qui croit en ces dieux, ne croit pas en Dieu. Mais si l'on considère la croyance en Dieu comme se trouvant comprise dans la croyance en plusieurs dieux, de la même façon dont le genre existe dans les individus, le culte qui s'adresse à plusieurs dieux s'adressera aussi à Dieu. Les Athéniens, au contraire, regardaient les poëtes et les philosophes comme des athées, parce que, aux yeux de ces derniers, Jupiter et les autres dieux n'existaient que dans l'opinion du peuple, et qu'ils ne reconnaissaient probablement qu'un seul Dieu.

Ce qu'il importe ici de savoir ce n'est pas ce qui se trouve contenu dans un objet, mais la manière dont cet objet existe dans la conscience; autrement toutes les déterminations de la Divinité seraient confondues et auraient une

mienne en tant que sujet particulier, mais qu'elle est inhérente à la nature de l'esprit.

§ LXXII.

La science immédiate érigée en critérium de la vérité conduit à cette seconde conséquence, que toutes les superstitions et tous les cultes doivent être reconnus comme vrais, et que les actions les plus injustes et les plus immorales sont justifiées. Ce n'est pas la connaissance médiate, le raisonnement, le syllogisme qui conduit l'Indien à adorer un bœuf, un singe; ou un Brahmin, un Lama; s'il les adore, c'est qu'il y croit. Les désirs, les tendances naturelles font naître spontanément dans la conscience des mouvements intéressés, et des pensées coupables s'y manifestent d'une façon tout à fait immédiate. Un caractère, qu'il soit bon ou mauvais, exprimera toujours, suivant cette doctrine, la vraie nature (1) de la volonté : il suffira seulement qu'on ait une

égale valeur, et les représentations sensibles les plus grossières constitueraient une religion, par là que dans ces représentations, comme dans tout produit de l'esprit, il y a un principe, une virtualité qui, développée et épurée, s'élève jusqu'à la religion. Mais autre chose est posséder les germes de la religion, autre chose est avoir une religion. Ainsi des voyageurs (les capitaines Ross et Parry, par exemple) ont, dans ces derniers temps, trouvé des peuples (les Esquimaux) qui n'ont aucune religion, mais chez qui l'on peut cependant découvrir les germes de la religion ; ce que l'on constate aussi chez les magiciens de l'Afrique, — les *Goëten* d'Hérodote. D'un autre côté, un Anglais qui a passé le premier mois du dernier jubilé à Rome dit dans le récit de son voyage que, dans cette ville, le peuple est bigot, et que ceux qui savent lire et écrire sont en général athées.—Du reste, l'accusation d'athéisme est, dans ces derniers temps, devenue bien moins fréquente, parce que les exigences en fait de religion et le contenu même de la religion ont été, pour ainsi dire, réduits à leur *minimum*. Voy. § LXXIII. (*Note de l'auteur.*)

(1) *Das bestimmte Seyn : l'être, la nature déterminée de la volonté.*

vue immédiate, et la plus immédiate, des intérêts et des fins qui nous déterminent.

§ LXXIII.

Enfin, pour ce qui concerne la connaissance de Dieu, la science immédiate peut tout au plus nous dire que Dieu est, mais elle ne peut pas nous dire ce qu'il est ; car cette dernière connaissance, qui est la vraie connaissance, est une connaissance médiate. Par là Dieu, en tant qu'objet de la religion, n'est plus que Dieu en général, un être suprasensible, indéterminé, et le contenu de la religion se trouve réduit à son *minimum*.

REMARQUE.

S'il était vraiment nécessaire de faire de si grands efforts pour conserver ou établir cette croyance qu'il y a un Dieu, il faudrait vraiment s'étonner de la pauvreté du temps qui considère comme une conquête la plus vide des connaissances religieuses, et qui en est venu à admirer dans son église l'autel qu'on éleva, autrefois à Athènes, au Dieu inconnu.

§ LXXIV.

Il faut marquer encore en peu de traits la nature générale de cette forme de connaissance immédiate. Il faut dire d'abord que c'est cette forme même qui, étant une forme exclusive, rend son contenu exclusif, et partant fini. De l'*universel* elle en fait un élément exclusif, une abstraction, de telle sorte que Dieu y est réduit à l'essence indéterminée. Mais Dieu n'est esprit qu'en tant qu'il se médiatise lui-même en lui-même. C'est seulement ainsi qu'il est un être

concret et vivant, qu'il est esprit. Par conséquent, la connaissance de Dieu, en tant qu'*esprit*, contient une médiation. Du *particulier* elle en fait un élément qui *est simplement*, qui n'est en rapport qu'avec lui-même. Mais le particulier consiste précisément à être en rapport avec un autre que lui-même. Ainsi par cette forme le fini se trouve posé comme un élément absolu. Par là que cette forme, en tant que forme absolument abstraite, est indifférente à l'égard de tout contenu, et que, précisément pour cette raison, elle peut les tous recevoir, les déterminations les plus opposées, le bien comme le mal, tout lui sera également bon. C'est seulement en considérant qu'il n'est pas indépendant, et qu'il est médiatisé par une autre détermination, que le particulier se trouve placé dans sa sphère véritable, dans la sphère de la finité. Et en le considérant ainsi, par là que le contenu entraîne avec lui une médiation, on a une connaissance qui, elle aussi, contient une médiation. Quant au vrai, le contenu ne saurait être connu qu'autant qu'il ne se trouve pas médiatisé avec un terme autre que lui, et qu'il n'est pas un contenu fini, mais qu'il se médiatise lui-même, et qu'il est ainsi l'unité de la médiation et de l'immédiatité (1). — Ainsi cette doctrine qui se flatte de s'être affranchie de la connaissance finie, de l'identité de l'entendement de l'ancienne métaphysique, et de la théorie de l'explication, ne fait que poser elle-même en principe et en critérium du vrai cette même immédiatité, c'est-à-dire

(1) Car le vrai, soit le vrai en général, soit, et plus encore, la vérité absolue, est l'unité du moment immédiat et du moment médiat. Par conséquent, la médiation n'est en lui qu'une médiation avec lui-même, ou, ce qui revient au même, la médiation n'est en lui qu'un moment subordonné.

le rapport abstrait avec soi, l'identité abstraite. Pensée abstraite (forme de la métaphysique de la réflexion) et intuition abstraite (forme de la science immédiate) sont une seule et même chose.

Zusatz. Lorqu'on maintient la forme immédiate dans un état d'opposition avec la forme médiate, on n'a qu'une forme exclusive, et cette exclusivité se communique à tout contenu qui se trouvera ramené à cette forme. L'immédiatité est en général un rapport abstrait avec soi, et partant une identité abstraite, l'universel abstrait. Par conséquent, lorsqu'on se représente l'universel en et pour soi sous la forme immédiate, on n'a que l'universel abstrait, et considéré de cette façon, Dieu n'est que l'essence tout à fait indéterminée. Que si l'on parle dans cette doctrine de Dieu comme esprit, ce n'est là au fond qu'un mot vide, car l'esprit, en tant que conscience, et conscience de soi, implique de toute façon une différenciation, une différenciation d'avec soi-même, et d'avec un autre que soi-même, et partant une médiation.

§ LXXV.

La critique de cette troisième position que prend la pensée pour arriver à la vérité ne pouvait être faite ici que d'après la méthode qu'offre et que permet cette doctrine elle-même ; c'est-à-dire que nous n'avons pu établir que comme fait l'erreur de cette doctrine qui enseigne qu'il y a une science immédiate, une science sans médiation, que la médiation soit une médiation d'un objet avec un autre objet, ou avec lui-même. Nous avons aussi établi comme fait ce qu'il y a d'erroné dans l'opinion que la pensée ne se

développe qu'à travers des déterminations médiates, et partant conditionnées et finies, et qu'en se médiatisant elle ne supprime pas la médiation. Mais de cette connaissance qui ne s'arrête ni à l'immédiatité, ni à la médiation, et qui les enveloppe toutes les deux, c'est la logique ou, pour mieux dire, la philosophie entière qui nous en offre l'exemple.

§ LXXVI

Si l'on considère, par rapport au point de départ, cette métaphysique que nous avons plus haut appelée spontanée (1) et qu'on la compare avec la science immédiate, on verra que celle-ci est revenue au point de départ que, dans les temps modernes, cette métaphysique a pris dans la philosophie cartésienne. Dans les deux doctrines on enseigne :

1° L'indivisibilité simple de la pensée et de l'être du sujet pensant : dire *cogito ergo sum* et dire que l'être, la réalité, l'existence du moi me sont immédiatement révélés dans la conscience, c'est dire une seule et même chose. Il faut noter que Descartes déclare formellement (Princip. phil. I, 9) que par pensée il entend la conscience comme telle en général, et que l'indivisibilité en question est la connaissance première (c'est-à-dire immédiate, non démontrée) et la plus certaine.

2° L'indivisibilité de la pensée de Dieu et de son exis-

(1) *Die oben sogennante unbefangene Metaphysik.* Voy. § 60. Dans ce § il est question de l'empirisme *unbefangene*, spontané, irréfléchi, inconséquent, qui a cependant une métaphysique. La science immédiate est, elle aussi, une sorte de métaphysique empirique en ce qu'elle considère et prend son objet, son contenu, tel qu'il lui est donné immédiatement, c'est-à-dire, empiriquement dans la conscience. C'est en ce sens que cette métaphysique est le principe de la connaissance immédiate.

tence, de telle sorte que l'existence est contenue dans la pensée même de Dieu, que celle-ci ne saurait être sans celle-là, et que par suite l'existence de Dieu est une existence nécessaire et éternelle (1).

3° De même, pour les choses extérieures, dire qu'on a une conscience immédiate de leur existence, revient à dire qu'on en a une conscience sensible. Mais c'est là la plus infime des connaissances (2). Ce qu'il importe de savoir, c'est que cette connaissance immédiate de l'être des choses

(1) Descartes, *Princ. phil.*, I, 15 : *Magis hoc* (*Ens summe perfectum*) *existere credet, si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; — intelliget, illam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quæque non potest non existere, cum necessaria existentia in eo contineatur.* — Les développements qu'il y ajoute, et auxquels il a donné la forme d'une preuve ne changent pas la valeur de cette proposition fondamentale. — Spinoza pose également en principe que l'essence, c'est-à-dire la pensée abstraite de Dieu contient l'existence. Il définit d'abord Dieu *causa sui*, parce qu'il est un être *cujus essentia involvit existentiam; sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.* Définition qui repose sur le principe de l'indivisibilité de la notion et de l'être. Mais quelle est la notion dont la nature spéciale consiste à ne pas pouvoir être séparée de l'existence ? Ce n'est pas la notion des choses finies, car le caractère distinctif des existences finies c'est la contingence. Que chez Spinoza la 11e proposition : *Dieu existe nécessairement*, et la 20e : *L'existence et l'essence sont en Dieu une seule et même chose*, soient accompagnées d'une preuve, ce n'est là qu'un procédé formel et superflu de celui qui démontre. Cette démonstration : *Dieu est la substance et la seule substance; mais la substance est* causa sui, *donc Dieu existe nécessairement*, équivaut à la proposition : *Dieu est l'être dont la notion est inséparable de son existence.* (*Note de l'auteur.*)

(2) On pourrait croire à première vue que, sous ce rapport, la science immédiate diffère de la doctrine cartésienne qui attaque la connaissance sensible. Mais le doute cartésien qui s'étend aussi à cette connaissance n'est qu'un doute provisoire, et au fond la connaissance des choses extérieures est aussi chez Descartes une connaissance immédiate et empirique, bien que, comme on sait, il y fasse intervenir la véracité divine, qui, outre qu'elle n'est ici qu'un élément arbitraire et étranger, n'est prise, elle aussi, que d'une façon immédiate et empirique.

extérieures est une erreur et une illusion, que dans l'être sensible comme tel il n'y a point de vérité, que l'existence des choses extérieures est bien plutôt une existence contingente, passagère, une apparence, qu'en un mot ces choses sont ainsi constituées que leur existence peut être séparée de leur notion, de leur essence.

§ LXXVII.

Mais ces deux doctrines diffèrent par les points suivants :

1° La philosophie cartésienne part de ces principes indémontrés, et, suivant elle, indémontrables, pour en déduire des connaissances ultérieures et plus développées, et elle a par là donné naissance à la science des temps modernes. La doctrine de la connaissance immédiate, au contraire, est arrivée à ce résultat important en lui-même (§ 62) (1), que la connaissance qui procède par des médiations finies n'est qu'une connaissance finie et qui ne contient pas la vérité ; et elle exige relativement à la conscience que nous avons de Dieu qu'on s'arrête à cette conscience, c'est-à-dire à la croyance absolument abstraite (2).

2° D'un côté, la doctrine de la connaissance médiate ne change nullement par là la méthode de la connaissance scientifique ordinaire introduite par Descartes, et traite les

(1) Et non par l'usage qu'en a fait cette doctrine.

(2) Saint Anselme dit au contraire : *Negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.* (*Tract. Cur Deus homo.*) Ainsi saint Anselme a assigné à l'enseignement chrétien une tâche bien autrement difficile que celle de la nouvelle doctrine de la croyance. (*Note de l'auteur.*)

sciences empiriques et finies que cette méthode a engendrées de la même façon. Mais, d'un autre côté, elle rejette le point de vue de cette méthode, et puisqu'elle ne suit aucune méthode, il faut dire qu'elle les rejette toutes, et qu'elle les rejette dans la connaissance d'un être dont la nature est infinie. Cela fait qu'elle se laisse aller aux mouvements déréglés de l'imagination, et à des affirmations arbitraires, qu'elle se complaît dans une moralité et dans une sensiblerie orgueilleuse, ou dans des opinions et des raisonnements fantastiques, qu'elle dirige surtout contre la philosophie spéculative et ses doctrines. C'est qu'en effet cette philosophie ne se laisse pas imposer par des affirmations gratuites, par des fantômes et par des raisonnements qui se balancent dans l'air.

§ LXXVIII.

Il faut donc écarter cette opposition des deux moments d'un contenu, ou d'une connaissance, l'opposition du moment immédiat et du moment médiat considérés comme indépendants et inconciliables, parce qu'il n'y a là qu'une simple présupposition, et qu'une affirmation purement gratuite. De même il faut rejeter au début de la science toute autre présupposition, ou opinion préconçue, qu'elles viennent de la représentation ou de la pensée. Car c'est au sein de la science elle-même que ces déterminations doivent être examinées et que l'on doit démontrer leur nature.

REMARQUE.

Le scepticisme comme science négative, et étendue à toutes les formes de la connaissance, pourrait à titre d'in-

troduction servir à démontrer le faux de ces présuppositions. Mais ce serait un moyen d'abord peu satisfaisant, et ensuite superflu, car, ainsi que nous allons le montrer, la dialectique est, elle aussi, un moment essentiel de la connaissance affirmative (1). Ensuite le scepticisme devrait, lui aussi, chercher ces formes finies d'une façon empirique et hors de la science, et les prendre comme des formes données (2). Poser en principe le scepticisme absolu revient à dire que le doute absolu doit précéder la science, ou, ce qui est le même, qu'on doit écarter toute présupposition. Mais ce principe se trouve d'une façon spéciale dans cette décision qui consiste à vouloir se mouvoir dans la pure pensée (3), décision amenée par la liberté qui fait abstraction de toutes choses (4), et qui saisit son abstraction pure, la pensée dans sa simplicité (5).

(1) C'est-à-dire de la connaissance affirmative concrète ou spéculative, de la négation de la négation.

(2) *Gegeben* : données, reçues du dehors, et non tirées de lui-même, c'est-à-dire démontrées dans le sens hégélien du mot.

(3) *Rein zu denken wollen* : *vouloir purement penser.*

(4) *Von Allem : de tout :* de tout ce qui n'est pas pensée.

(5) *Ihre reine Abstraction, die Einfachkeit des Denkens, erfasst* : c'est-à-dire, la liberté (qui est la liberté de la pensée, ou la libre pensée, et la pensée qui n'est libre que parce qu'elle est la pensée pure, la pensée qui se pense elle-même, la pensée de la pensée) saisit *son abstraction pure*, c'est-à-dire cette abstraction ou cet élément abstrait qui est le résultat de cette opération en vertu de laquelle la pensée *fait abstraction de toutes choses*, élément abstrait qui est précisément *la simplicité de la pensée*, ou la pensée pure, ou la pensée dans sa simplicité, expressions ici identiques. Ainsi par cette décision, par cet acte libre et absolu de la pensée de ne vouloir se mouvoir que au-dedans d'elle-même, et de ne vouloir reconnaître pour vrai que la pure pensée, c'est-à-dire elle-même, d'un côté, on s'affranchit de toute présupposition, mais on s'en affranchit en pensant la présupposition elle-même, et en élévant ainsi la présupposition à la pensée, c'est-à-dire à sa nature et à sa fonction véritables : et, de l'autre côté, on se place au-dessus du

NOTION PLUS DÉTERMINÉE ET DIVISION DE LA LOGIQUE.

§ LXXIX.

L'idée logique offre, suivant la forme, trois aspects :

1° Elle est idée logique *abstraite*, ou logique de l'entendement ;

2° Elle est idée *dialectique*, ou logique de la raison négative ;

3° Elle est idée *spéculative*, ou logique de la raison positive.

REMARQUE.

Ces trois aspects de l'idée logique ne constituent pas trois parties distinctes et séparées, mais ils sont les trois moments de toute réalité logique, c'est-à-dire de toute notion et de toute vérité en général. On pourrait les tous ranger sous le premier moment, l'entendement ; mais on les maintiendrait par là dans leur état de séparation (1), et on ne les saisirait pas dans leur vérité. — C'est seulement par anticipation et historiquement que nous indiquons ici les moments principaux ainsi que la division de la Logique.

§ LXXX.

La pensée en tant qu'entendement s'arrête à des déterminations immobiles et à leur différence, et ces abstractions limitées, elle les considère comme ayant une existence indépendante, et comme se suffisant à elles-mêmes.

doute et du scepticisme, qui ne deviennent eux-mêmes que des moments, mais des moments subordonnés de la pensée, ou, si l'on veut, de l'absolue pensée.

(1) Par là même que l'entendement maintient la détermination dans un état de séparation. Voyez § suivant.

Zusatz. Lorsqu'on parle de la pensée en général, ou de la connaissance (1), on n'a généralement devant les yeux que l'activité de l'entendement. Sans doute la pensée est d'abord pensée suivant l'entendement (2), mais elle ne s'arrête pas à l'entendement, et la notion n'est point une simple détermination de l'entendement. — L'activité de l'entendement consiste à marquer son contenu de la forme de l'universel ; mais cet universel posé par l'entendement est un universel abstrait qui, comme tel, est maintenu dans un état d'opposition avec le particulier, ce qui fait qu'il se trouve lui-même déterminé comme un élément particulier. Par là que l'entendement procède à l'égard de son objet par voie de division et d'abstraction, il est l'opposé de l'intuition et de la sensibilité immédiates qui, comme telles, se meuvent dans le cercle des existences concrètes.

C'est sur cette opposition de l'entendement et de la sensibilité que sont fondés les reproches si souvent répétés qu'on adresse ordinairement à la philosophie, et qui consistent à accuser la pensée de roideur et d'exclusivisme, et de conduire dans ses conséquences à des résultats fâcheux et dissolvants. Si ce reproche a un fondement, il faut dire d'abord que ce qu'il atteint ce n'est pas la pensée en général, ou, pour parler avec plus de précision, la pensée rationnelle, mais la pensée suivant l'entendement. Mais il faut ajouter que cette pensée a, elle aussi, sa valeur et ses droits dont il faut tenir compte avant tout, et qui consistent en ce que tout aussi bien dans la sphère pratique que dans la sphère théorique on ne saurait atteindre à aucun point

(1) *Begreifen.*
(2) *Verständiges Denken.*

fixe, à aucun principe déterminé, sans le concours de l'entendement. Quant à la connaissance, elle commence en se représentant les objets dans leur différence déterminée. C'est ainsi, par exemple, qu'elle différencie dans la la nature les substances, les forces, les espèces, etc., et qu'elle les fixe en les isolant de cette façon. Ici c'est la pensée qui se comporte comme entendement, en suivant le principe d'identité, du simple rapport avec soi. C'est suivant cette identité que la connaissance procède d'abord dans ses développements ultérieurs et en passant d'une détermination à l'autre. Ce qui a lieu particulièrement dans les mathématiques, où la grandeur est la détermination qu'on développe à l'exclusion de toute autre. Conformément à ce principe la géométrie compare les diverses figures entre elles, en faisant ressortir leur identité. Dans d'autres sphères de la connaissance, dans la jurisprudence, par exemple, on procède également d'abord suivant l'identité. — Cela a lieu aussi dans la sphère pratique où l'on ne saurait se passer de l'entendement. Le caractère rentre dans le domaine de l'action, et un homme de caractère est une homme qui agit suivant l'entendement (1), qui a devant lui des fins déterminées, et qui poursuit ces fins avec fermeté. Celui qui veut accomplir quelque chose de grand, doit, comme dit Gœthe, savoir se limiter. Celui qui veut tout, ne veut en réalité rien et n'accomplit rien. Il y a une foule de choses intéressantes en ce monde. La poésie espagnole, la chimie, la politique, la musique, tout cela est fort intéressant, et il n'y a pas de mal à s'y intéresser.

(1) *Verständiger Mensch.*

Mais pour accomplir comme individu dans une position donnée une œuvre, on doit s'attacher à un objet déterminé, et ne point éparpiller ses forces. C'est ce qui est vrai de toute profession, et c'est en se servant de l'entendement qu'on la suit. Le juge, par exemple, doit s'en tenir à la loi, c'est conformément à la loi qu'il doit rendre ses jugements, et il ne doit pas s'en écarter par telle ou telle considération, et regarder à droite et à gauche pour découvrir des excuses. — L'entendement est en outre un moment essentiel de l'éducation. L'homme cultivé ne se contente pas de vues obscures et indéterminées, mais il saisit les objets dans leur nature déterminée, tandis que l'homme grossier flotte dans le vague, et souvent il faut beaucoup de peine pour lui faire entendre de quoi il est question, et l'amener à fixer le point déterminé dont il s'agit.

Maintenant, comme, d'après les explications qui précèdent, l'idée logique ne doit point être entendue dans le sens d'une simple activité subjective, mais bien plutôt comme idée absolument universelle, et partant comme idée objective aussi, ceci s'étend également à l'entendement, qui est la première forme de l'idée logique. On doit ici considérer l'entendement comme analogue à ce qu'on appelle bonté de Dieu, en tant qu'on entend par là que les choses finies sont, qu'elles subsistent (1). C'est ainsi qu'on reconnaît la bonté de Dieu dans la nature, par exemple, en ce que les différentes classes et espèces, tout aussi bien des plantes que des animaux, sont fournies de tout ce qui leur est nécessaire pour se conserver et se perpétuer. Il en est de même

(1) Cl. plus loin § 81. *Zuzatz.*

de l'homme, des individus et des nations, qui trouvent eux aussi ce qui leur est nécessaire pour leur conservation et leur développement, soit sous forme d'un objet immédiat, le climat, la nature et les produits du sol, etc., soit sous forme de disposition, de talent, etc. Envisagé de cette façon, l'entendement intervient dans toutes les sphères de l'univers, et un objet ne saurait atteindre à la plénitude de son existence si l'entendement n'y joue pas le rôle qui lui appartient. Cette société, par exemple, est incomplète chez laquelle les états et les conditions ne sont pas différenciés d'une façon déterminée, et les fonctions et les pouvoirs politiques ne sont pas organiquement constitués, à l'égal de ce qui a lieu, par exemple, dans la sensibilité, dans le mouvement, dans la digestion ; en un mot, dans les différentes fonctions de l'organisme animal développé. — On aperçoit par ce qui précède que l'entendement intervient, et doit intervenir dans la mesure qui lui appartient, même dans ces sphères qui, d'après l'opinion ordinaire, paraissent en être le plus éloignées. Ceci s'applique surtout à l'art, à la religion et à la philosophie. Ainsi dans l'art l'entendement intervient, par exemple, en maintenant et en représentant les diverses formes de la beauté dans leur différence. Ce qui a lieu aussi à l'égard d'une œuvre d'art prise individuellement. C'est la condition de la beauté et de la proportion d'un drame que les caractères des différents personnages y soient tracés avec tout le fini et avec toute la précision qu'ils demandent, comme aussi que les fins et les intérêts divers y soient clairement et nettement représentés. Si nous considérons le domaine religieux, nous verrons comment la mythologie grecque, par exemple (en faisant abstraction des

autres différences du contenu et de la façon de le concevoir), l'emporte sur la mythologie du nord, par là que ses dieux y revêtent une forme déterminée et plastique, tandis les dieux de la dernière s'évanouissent, si l'on peut ainsi dire, les uns dans les autres dans des conceptions confuses et indéterminées. Enfin, que la philosophie elle-même ne puisse se passer de l'entendement, c'est ce qu'il est à peine besoin de noter d'après les explications qui précèdent. C'est surtout la philosophie qui doit saisir chaque pensée dans sa plus grande précision, et ne doit rien laisser dans le vague et l'indéterminé.

Mais il faut ajouter aussi que l'entendement ne doit point aller au delà de ses limites ; et l'on doit dire que, loin de constituer la plus haute sphère, il constitue bien plutôt une sphère du fini, et qu'il est ainsi fait qu'arrivé à sa limite extrême il se change en son contraire (1). C'est la façon de la jeunesse de se jeter dans des abstractions, tandis que l'homme qui a l'expérience de la vie ne se laisse pas séduire par des abstractions telles que *le ou ceci*, *ou cela*, mais il s'attache à la nature concrète des choses.

§ LXXXI.

β) Le moment dialectique constitue ce moment spécial où ses déterminations finies se suppriment elles-mêmes en passant dans leur contraire.

1° Le moment dialectique, lorsqu'il est pris séparément

(1) *Auf die Spitze getrieben : poussé à son point culminant, extrême* : c'est-à-dire que l'entendement, ou ses déterminations arrivées à leur limite extrême passent dans leur contraire ; ce qui constitue précisément le moment dialectique.

par l'entendement, produit surtout dans la connaissance scientifique le scepticisme qui ne contient comme résultat de la dialectique que la pure négation. 2° On considère ordinairement la dialectique comme un art extérieur qui produit arbitrairement la confusion de notions déterminées et une apparence de contradiction, de telle sorte que cette apparence n'a point de réalité, et que le vrai réside, au contraire, dans l'entendement et dans ses déterminations. Souvent aussi on ne considère la dialectique que comme une sorte de jeu de bascule d'un raisonnement qui avance et recule, et dont le vide est caché par la subtilité qui est le propre de cette façon de raisonner. Mais la dialectique constitue bien plutôt par sa détermination spéciale la nature propre et véritable des déterminations de l'entendement, des choses, et du fini en général. La réflexion va d'abord au delà de la détermination isolée, et met celle-ci en rapport. Mais, bien que mise en rapport, la détermination n'en continue pas moins d'être maintenue dans son état d'isolement (1). La dialectique au contraire est le passage immanent d'un terme à l'autre, passage où l'exclusivité et la limitation des déterminations de l'entendement montrent ce qu'elles sont, c'est-à-dire qu'elles contiennent leur propre négation. Le propre de toute chose finie c'est de se sup-

(1) *In ihrem isolirten Gelten erhalten wird : elle est maintenue, gardée dans sa valeur isolée;* dans la valeur qu'elle a dans son état d'isolement, ou lorsqu'elle est prise séparément. C'est-à-dire que par là que la réflexion comme telle n'unit les termes que d'une façon extérieure, qu'elle ne saisit pas leur rapport et leur unité véritable, les termes ne sont pas véritablement unis, et ils gardent chacun la signification qu'ils avaient dans leur état d'isolement. Par exemple, le fini sera bien mis en rapport avec l'infini, mais dans ce rapport le fini et l'infini gardent chacun sa signification et sa différence.

primer elle-même. Par conséquent, la dialectique est l'âme vivante de tout développement scientifique, elle est le principe qui seul introduit dans le contenu de la science la connexion immanente et la nécessité de ses parties, et qui l'élève non d'une façon extérieure, mais réelle au-dessus du fini.

Zusatz I. Il est de la plus haute importance de saisir et d'entendre le moment dialectique. C'est lui qui dans la réalité est le principe de tout mouvement, de toute vie et de toute activité, de même qu'il est l'âme de toute connaissance scientifique véritable. Ne pas s'arrêter aux déterminations abstraites de l'entendement, ne paraît à notre conscience ordinaire qu'une sorte d'équité, suivant le mot, vivre et laisser vivre, de telle façon que l'un vive et l'autre aussi (1). La vérité est que le fini ne reçoit pas sa limitation du dehors, mais qu'il se supprime en vertu de sa nature spéciale et passe lui-même dans son contraire. Par exemple, lorsqu'on dit que l'homme est mortel, on considère la mort comme quelque chose qui a sa raison dans des

(1) *So dass das Eine gilt und* AUCH *das Andere : de telle façon que l'un* (des deux termes) *vaut* (a une valeur, s'affirme) *et aussi* l'autre. Hégel veut dire que notre conscience ordinaire s'arrête aux abstractions de l'entendement, et que, lorsqu'elle ne s'y arrête pas, ce n'est pas parce qu'elle aperçoit la nécessité qui fait qu'on ne peut pas s'y arrêter, mais par une sorte de condescendance, ou par une sorte de sentiment d'équité. Ainsi si elle suivait son penchant et ses habitudes, elle se bornerait à s'affirmer elle-même, et à dire : je vis, cela me suffit. Mais par une sorte d'équité elle dit : je vis, mais laissons vivre *aussi* les autres. Or cela n'établit qu'un rapport extérieur et accidentel entre ma vie et la vie des autres, tandis que le vrai rapport est dans la nécessité qui fait que je ne puis vivre qu'autant que les autres vivent, ce qui veut dire que la limitation du fini n'est pas un *aussi*, un autre élément qui vient s'y ajouter accidentellement et du dehors, mais sa propre limitation, cette limitation qui fait, comme il est dit dans la phrase suivante, que le fini se nie lui-même, et passe lui-même dans son contraire.

circonstances extérieures, et d'après cette façon d'envisager la mort il y aurait dans l'homme deux propriétés particulières, celle de vivre, et *aussi* celle de mourir. Mais la vraie façon de se représenter la chose consiste à considérer la vie comme telle comme portant en elle-même le germe de la mort, et le fini en général comme portant en lui-même sa contradiction, et partant comme se supprimant lui-même. — En outre, on ne doit pas confondre la dialectique avec la sophistique, dont l'essence consiste précisément à affirmer et à faire valoir les déterminations de l'entendement dans leur état d'isolement, et de faire valoir celle que demande l'intérêt momentané de l'individu et de sa position. Il y a, par exemple, dans la sphère de l'action ce moment essentiel, que j'existe, et que je dois avoir des moyens pour mon existence. Mais si j'isole ce côté, ce principe de mon bien, et que j'en tire la conséquence que le vol m'est permis, ou qu'il m'est permis de trahir mon pays, je raisonnerai à la façon des sophistes. De même, mon action implique ma liberté subjective, en ce sens que dans ce que je fais j'y suis comme principe essentiel avec mon dessein et ma conviction. Mais si je raisonne exclusivement d'après ce principe, je raisonnerai aussi d'une façon sophistique, et je bouleverserai tous les principes fondamentaux de la vie sociale. — La dialectique se distingue essentiellement de cette façon de raisonner, car ce qu'elle considère c'est précisément la nature intime des choses, démontrant par là la finité des déterminations exclusives de l'entendement. — Du reste la dialectique n'est nullement un principe nouveau dans la philosophie. Parmi les anciens, on attribue à Platon

l'invention de la dialectique : ce qui est vrai, en ce sens que c'est dans la philosophie platonicienne que le dialectique se produit sous sa forme vraiment scientifique, et partant objective. Chez Socrate ce qui domine dans sa dialectique, en harmonie avec le caractère général de sa façon de traiter la philosophie, c'est encore la forme subjective, la forme de l'*ironie*. Socrate dirige surtout sa dialectique contre la conscience ordinaire en général, et en particulier contre les sophistes. Dans ses entretiens il s'appliquait plutôt à faire ressortir l'apparence, qu'à pénétrer dans la nature de la chose en question. Il adressait ainsi toute espèce de questions, et il amenait par là ses interlocuteurs à admettre l'opposé de ce qu'ils avaient d'abord regardé comme vrai. Si, par exemple, les sophistes s'attribuent le nom de précepteurs, Socrate par une série de questions amène l'un d'eux, Protagoras, à convenir que tout savoir n'est qu'une réminiscence. — Mais Platon démontre dialectiquement dans ses Dialogues strictement scientifiques la finité des déterminations de l'entendement. C'est ainsi, par exemple, que dans le Parménide il déduit d'un côté le multiple de l'un, et qu'il démontre, de l'autre, comment la nature du multiple consiste à se déterminer comme un. C'est là le sens profond que la dialectique reçoit entre les mains de Platon. — De nos jours c'est principalement à Kant qu'on doit d'avoir tiré de l'oubli et remis en honneur la dialectique, et cela par ses antinomies de la raison dont il a été question précédemment (§ 48), où il ne s'agit pas d'un simple balancement de raisonnements et d'un fait purement subjectif, mais où l'on démontre comment toute détermination de l'entendement, prise en elle-même et sépa-

rément, se change immédiatement en son contraire. — Maintenant en face de l'entendement qui dirige tous ses efforts contre la dialectique, on peut montrer que celle-ci n'existe pas seulement dans la conscience philsophique, mais dans toute autre conscience, ainsi que dans l'expérience universelle. On peut trouver, en effet, dans tout ce qui nous entoure un exemple de la dialectique. Nous savons que tout être fini, au lieu d'avoir en lui-même son fondement et sa raison dernière, est variable et passager, ce qui ne signifie rien autre chose si ce n'est qu'il est virtuellement (1) autre que lui-même, qu'il se trouve comme poussé au delà de ce qu'il est immédiatement, et qu'il se transforme en son contraire. Si nous avons comparé plus haut (§ 80) l'entendement à la bonté de Dieu, nous pouvons dire maintenant de la dialectique dans le même sens objectif que son principe correspond à la représentation de la puissance divine. Nous disons que tout, c'est-à-dire toute chose finie comme telle est soumise à sa destinée, et nous avons par là l'intuition de la dialectique comme puissance universelle irrésistible devant laquelle nulle chose, quelque solide qu'elle puisse se croire, ne saurait subsister. Sans doute cette détermination n'épuise pas la profondeur de l'essence divine, de la notion de Dieu, mais elle n'en constitue pas moins un moment essentiel de la conscience religieuse. — En outre la dialectique s'affirme dans toutes les sphères et dans toutes les formes de la nature et de l'esprit ; par exemple, dans le mouvement des corps célestes. Une planète est en tel moment en tel lieu, mais

(1) *An sich.*

elle est virtuellement dans un autre lieu (1), et elle amène à l'existence cette opposition avec elle-même (2) en se mouvant (3). Dans la constitution des éléments physiques intervient aussi la dialectique, et le processus météorologique en est la manifestation (4). C'est le même principe qui fait le fondement de tous les autres processus de la nature et par lequel la nature est aussi stimulée à s'élever au-dessus d'elle-même (5). Quant à la présence de la dialectique dans le monde de l'esprit, et plus particulièrement dans la domaine du droit et de la vie sociale, il suffira ici de rappeler comment l'expérience universelle nous apprend qu'un état, une action poussée à sa limite extrême se change ordinairement en son contraire, dialectique qui souvent est constatée par des adages, tels que *summum jus*, *summa injuria*, par lequel on veut signifier que le droit abstrait poussé à sa limite extrême devient injustice. On voit de même comment dans la sphère politique les extrêmes de l'anarchie et du despotisme s'engendrent l'un l'autre. La vie morale dans sa forme individuelle nous offre aussi cette

(1) *Ist aber an sich, diess auch an einem andern Ort zu seyn : mais elle est en soi d'être ici* (c'est-à-dire d'être dans tel lieu, ou, comme a le texte, dans *ce* lieu) *aussi dans un autre lieu.*

(2) *Diess sein Andersseyn :* cet être autre de lui-même.

(3) C'est-à-dire que le mouvement est la réalisation, le passage à l'acte de cet en soi, de cette virtualité : en d'autres termes, dans le mouvement, le corps est dans *ce* lieu et il n'est pas dans ce lieu, mais dans un autre lieu, ce qui revient à dire qu'il est et qu'il n'est pas dans le même lieu.

(4) Voyez, *Philosophie de la Nature*, vol. I.

(5) C'est-à-dire que la dialectique non-seulement est le fondement des divers processus, des développements divers de la nature au-dedans des limites de la nature elle-même, mais qu'en élevant la nature à son point culminant, l'animal, elle élève la nature au-dessus d'elle-même en ce sens qu'elle amène l'esprit.

conscience de la dialectique dans les mots bien connus : La hauteur vient avant la chute (1) ; trop fin s'attrape, etc. (2). La sensibilité aussi, la sensibilité physique comme la spirituelle, a sa dialectique. On sait comment les extrêmes de la douleur et de la joie passent l'un dans l'autre. Le cœur rempli de joie se soulage dans les larmes, et dans de certaines circonstances la douleur la plus profonde se manifeste par le rire.

Zusatz II. On ne doit pas considérer le scepticisme comme constituant une doctrine qui enseigne le doute, mais bien plutôt comme une doctrine qui a la certitude de son objet, c'est-à-dire de l'insuffisance de toute chose finie. Celui qui se borne à douter nourrit toujours l'espoir que son doute pourra trouver une solution, et que, parmi les déterminations diverses entre lesquelles il oscille, il y en a une peut-être où il trouvera un point d'appui solide et inébranlable. Le scepticisme proprement dit implique au contraire le rejet absolu de tout principe déterminé de l'entendement, et la disposition interne qui en résulte est une fermeté inébranlable et une concentration en soi-même (3). C'est là ce scepticisme élevé, le scepticisme antique, tel que nous le rencontrons surtout dans Sextus Empiricus, et qui dans les derniers temps de Rome reçut son dernier développement comme complément des doctrines dogmatiques des stoïciens et des épicuriens. On ne doit pas confondre ce scepticisme antique avec le scepticisme moderne dont il a été

(1) *Hochmuth kommt vor dem Fall.*

(2) *Allzuscharf macht schartig :* ce mot ou proverbe allemand n'est pas exactement rendu par *trop fin s'attrape*, mais nous n'avons pas trouvé d'expression qui pût mieux le rendre.

(3) *In sich beruhen* : se reposer sur soi-même.

question plus haut (§ 39), soit avec le scepticisme qui a précédé la philosophie critique, soit avec la scepticisme qui est sorti de cette philosophie. Ces scepticismes consistent simplement à nier la vérité et la certitude du monde suprasensible, et à enseigner qu'on doit s'en tenir à l'être sensible et à la réalité fournie par la sensibilité.

Du reste, à ceux qui aussi de nos jours considèrent le scepticisme comme un adversaire irréconciable de toute connaissance positive, et partant de la philosophie, en tant que l'objet de la philosophie est cette connaissance, il faut faire observer que dans le fait ce qui doit redouter le scepticisme et ne saurait lui résister ce n'est pas la philosophie, mais la pensée finie, abstraite et suivant l'entendement ; la philosophie au contraire contient la scepticisme comme un de ses moments, c'est-à-dire, comme moment dialectique. Seulement la philosophie ne s'arrête pas au résultat négatif de la dialectique, ainsi que cela a lieu dans le scepticisme. Celui-ci méconnaît son résultat, en ce qu'il n'y voit qu'une simple négation, c'est-à-dire une négation abstraite. Mais par là que la dialectique a pour résultat un terme négatif, celui-ci est en même temps, et cela précisément en tant que résultat, un terme positif (1), car il contient comme absorbé en lui (2) ce d'où il résulte, et n'est point sans lui. C'est là la détermination fondamentale de la troisième forme de l'idée logique, savoir, de la forme spéculative ou de la raison positive (3).

(1) *Das Positive : le positif.*

(2) *Als aufgehoben.* C'est ce qui fait la nature, l'unité concrète du résultat.

(3) *Das Speculative oder Positiv Vernünftige : le spéculatif, ou le rationnel positif, ou le positivement rationnel.*

§ LXXXII.

γ) Le moment spéculatif ou de la raison positive saisit l'unité des déterminations dans leur opposition ; c'est l'affirmation qui est contenue dans leur conciliation et dans leur passage de l'une à l'autre.

1° La dialectique a un résultat positif, parce qu'elle a un contenu déterminé, où, si l'on veut, parce que son résultat n'est pas une négation vide, abstraite, mais la négation des déterminations affirmées (1), et qui sont contenues dans le résultat par cela même que celui-ci n'est point une négation immédiate, mais un résultat. 2° Par conséquent, bien que ce moment rationnel soit un moment pensé, et aussi un moment abstrait (2), il est en même temps un moment concret, en ce qu'il n'est pas une unité simple et formelle, mais l'unité de déterminations différentes. L'objet de la philosophie n'est donc nullement l'abstraction vide, ou la pensée formelle, mais la pensée concrète. 3° La logique spéculative contient la logique de l'entendement, et l'on pourrait la changer en cette dernière. Il n'y aurait pour cela qu'à y retrancher l'élément dialectique et rationnel. Elle deviendrait ainsi ce qu'est la logique ordinaire, c'est-à-dire une description (3) et un assemblage d'un certain nombre de déterminations de la pen-

(1) *Gewissen : certaines, connues*, qu'on a affirmées, et qui entrent comme éléments déterminés dans le résultat.

(2) Abstrait en tant que pensé, et relativement aux choses concrètes empiriques.

(3) *Eine Historie.*

sée auxquelles on accorde une valeur infinie dans leur finité (1).

Zusatz. D'après son contenu la raison est si peu la propriété exclusive de la philosophie qu'il faut plutôt dire qu'elle existe pour tous les hommes, quel que soit le degré de leur éducation et de leur développement spirituel. C'est en ce sens qu'on a, à juste titre, depuis l'antiquité, défini l'homme un être doué de raison. La façon générale empirique de connaître l'être rationnel (2) est d'abord celle qui consiste à partir d'opinions préconçues et d'hypothèses, et suivant les considérations exposées plus haut (§ 45), l'être rationnel est l'être inconditionnel, qui par suite renferme en lui-même sa déterminabilité. C'est là le caractère de l'être rationnel. C'est en ce sens que l'homme a avant tout la connaissance de l'être rationnel, en tant qu'il a la connaissance de Dieu, et qu'il se représente Dieu comme l'être absolument déterminé par lui-même. C'est de cette même façon qu'un citoyen a la connaissance de son pays et de ses lois, en tant que cette connaissance est la connaissance de l'être rationnel ; car son pays et ses lois ont pour lui une valeur générale à laquelle il soumet sa volonté individuelle ; et enfin, c'est dans le même sens que le savoir et le vouloir de l'enfant sont déjà un savoir et un vouloir rationnels en tant que l'enfant connaît le vouloir de ses parents, et veut suivant leur vouloir.

(1) En effet, les formes logiques, telles que les conçoit et les présente la logique ordinaire, ne sont que des formes finies, et cependant on les considère et on les emploie comme si elles avaient une valeur infinie.

(2) *Das Vernünftige : le rationnel*, l'être, l'objet, le contenu rationnel, ou la raison subjectivement et objectivement entendue.

Maintenant l'être spéculatif en général n'est autre chose que l'être rationnel, et l'être rationnel positif, en tant qu'il est pensé. Dans la vie ordinaire on emploie le mot *spéculation* dans un sens très-vague et en même temps subordonné. C'est ainsi qu'on parle de spéculation dans le mariage, par exemple, ou dans le commerce, entendant simplement par là, d'une part, qu'il faut aller au delà de ce qu'on a immédatement devant soi (1), et, d'autre part, que ce qui fait le contenu de la spéculation est d'abord un moment purement subjectif, qui cependant ne doit pas rester comme tel, mais qui doit se réaliser ou s'objectiver.

On peut dire de l'emploi qu'on fait communément du terme spéculation ce qu'on a fait remarquer plus haut relativement à l'idée, en ajoutant que ceux-là mêmes qui se placent parmi les esprits les plus cultivés bien souvent nous parlent de la spéculation comme d'un procédé purement subjectif, entendant par là qu'une certaine façon de concevoir les différents états et les différents rapports de la nature ou de l'esprit peut être, en la considérant du point de vue purement spéculatif, très-belle et très-juste, mais qu'elle ne s'accorde pas avec l'expérience, et qu'on ne saurait permettre que de telles conceptions s'établissent dans la réalité. Mais il faut dire, au contraire, que la spéculation dans sa signification véritable n'est point, soit comme procédé provisoire et préalable, soit comme procédé définitif, un procédé purement subjectif, mais bien plutôt le procédé qui

(1) *Das unmittelbar Vorhandene : ce qui existe, ce qui est donné d'une façon immédiate.* Ainsi dans un mariage d'inclination, on s'en tient à l'objet immédiat et sensible ; dans un mariage de spéculation, au contraire, on va au delà de cet objet.

contient ces oppositions auxquelles s'arrête l'entendement (et partant aussi l'opposition du sujet et de l'objet), qui les contient comme des moments qu'il s'approprie, et qui par suite s'affirme comme principe concret, et comme totalité. Cela fait que la proposition ne saurait exprimer le contenu spéculatif. Par exemple, la proposition « l'absolu est l'unité du sujet et de l'objet, » est exacte, mais elle est exclusive en ce qu'on n'y exprime que l'unité, que c'est sur l'unité que, pour ainsi dire, on met l'accent, tandis que dans le fait le sujet et l'objet ne sont pas seulement identiques mais différents aussi.

Relativement à l'acception du mot *spéculatif*, nous devons ici rappeler que l'on a entendu par là ce que, relativement à la conscience religieuse et à son objet, on a autrefois désigné par le nom de mysticisme. De nos jours, qui dit mystique, dit généralement mystérieux et incompréhensible, et suivant la différence de l'éducation et de la façon de sentir, l'objet mystérieux et incompréhensible pour les uns contient l'essence et la vérité, pour les autres est une source de superstition et d'erreur. A cet égard nous remarquerons d'abord que l'objet mystique est bien un objet arcane, mais qu'il l'est seulement pour l'entendement, et cela précisément par la raison que l'identité abstraite est le principe de l'entendement, tandis que l'être mystique (en tant qu'équivalent à l'être spéculatif) est l'unité de ces déterminations, que l'entendement ne tient pour vraies que dans leur état de séparation et d'opposition. Par conséquent, ceux qui, d'un côté, reconnaissent dans l'être mystique la vérité, mais qui ne veulent voir, d'un autre côté, dans cet être qu'un objet imperscrutable, enseignent en

réalité que l'activité de la pensée n'est que l'activité de l'identité abstraite, et que par cela même, pour atteindre à la vérité, il faut se défaire de la pensée, ou, comme on s'exprime ordinairement, il faut emprisonner la raison. Mais, ainsi que nous venons de le voir, la pensée abstraite et suivant l'entendement est si peu la pensée véritable, la plus haute pensée, qu'elle se supprime plutôt elle-même et passe dans son contraire, tandis que la pensée rationnelle comme telle est précisément cette pensée qui contient les contraires comme des moments idéeaux (1). Tout ce qui est rationnel peut donc être appelé mystique, mais seulement en ce sens qu'il dépasse les limites de l'entendement, et nullement parce qu'on doit le considérer comme inaccessible et incompréhensible à la pensée (2).

LXXXIII.

La logique se divise en trois parties qui contiennent :

1° La doctrine *de l'être ;*

2° La doctrine *de l'essence ;*

3° La doctrine *de la notion et de l'idée.*

En d'autres termes, elle contient la doctrine de la pensée :

1. Dans son *immédiatité*, ou la doctrine *de la notion en soi ;*

2° Dans *sa réflexion* et dans *sa médiation*, ou la doctrine *de l'être pour soi*, et *de l'apparence de la notion.*

(1) *Ideelle Momente :* des moments de l'idée ou de la pensée, des moments que la pensée pose et traverse, et enveloppe dans son unité.

(2) Dans ces remarques Hégel a principalement en vue le mystère de la trinité, et les diverses façons dont on l'envisage,

3° Dans *son retour sur elle-même et dans son développement au dedans d'elle-même*, ou la doctrine *de la notion en et pour soi.*

Zusatz. On doit regarder la division que nous donnons ici de la logique, ainsi que l'ensemble des remarques que nous venons de présenter sur la pensée, comme des considérations anticipées qui trouveront leur justification, ou, si l'on veut, leur démonstration dans l'exposition systématique (1) de la pensée elle-même; car pour la philosophie démontrer veut dire montrer comment un objet se fait par lui-même, et en tirant de lui-même ses développements (2), ce qu'il est. — Le rapport réciproque où se trouvent les trois degrés principaux de la pensée, ou de l'idée logique, on doit en général l'entendre de cette façon que la notion est la vérité première, et que la vérité de l'être et de l'essence vient après; de l'être et de l'essence qui, lorsqu'on les maintient dans leur état d'isolement, ne contiennent pas la vérité (3), l'être parce qu'il n'est que le premier moment immédiat, et l'essence parce qu'elle n'est que le premier moment médiat (4). On pourra

(1) *Durchgeführten Abhandlung* : exposition, recherche qui parcourt, qui embrasse tous les moments de son objet.

(2) *Durch und an sich selbst.*

(3) *Als unwahr* : comme non vrais, comme faux ; et ils sont faux en ce sens qu'ils ne sont que des abstractions.

(4) En effet, l'être comme tel n'est pas seulement un moment immédiat, mais il est le premier moment immédiat, la première immédiatité, ou la pure immédiatité, et il n'est que cela (*es nur erst das Unmittelbare ist*) ; et l'essence à son tour n'est pas seulement un moment médiat, mais le premier moment médiat, ou la pure médiation (*es nur erst das Vermittelte ist.*) La notion, au contraire, est l'unité de l'immédiatité et de la médiation, et si on la considère comme notion immédiate, son immédiatité n'est point l'immédiatité première, c'est-à-dire abstraite de l'être, mais une immédiatité concrète,

ici demander pourquoi, s'il en est ainsi, commence-t-on par le faux au lieu de commencer par le vrai. A cela on pourra répondre que la vérité, précisément parce qu'elle est la vérité, doit se démontrer elle-même, et ici dans la logique la démonstration consiste en ce que la notion se démontre comme se médiatisant par elle-même et avec elle-même, et partant comme constituant l'immédiatité véritable (1). Le rapport de ces trois degrés de l'idée logique se produit sous une forme plus concrète et plus réelle de cette façon, savoir, que Dieu qui est la vérité n'est connu par nous dans cette vérité (2), c'est-à-dire en tant qu'esprit absolu, qu'autant que nous reconnaissons en même temps que le monde engendré par lui, c'est-à-dire la nature et l'esprit fini, en tant qu'ils se distinguent de Dieu, n'est pas de vérité (3). — « La logique (dit encore Hégel, *Grande logique*, Divis. pages 30-52) doit opérer la fusion de l'*être* et de la *notion*, de telle façon que l'être apparaisse comme notion pure, et la notion comme l'être le plus réel et le plus vrai. L'être et la notion sont les deux moments de la logique ; mais il faut

une immédiatité qui contient l'être et l'essence eux-mêmes comme moments subordonnés.

(1) C'est-à-dire que cette démonstration est la position et le développement même du contenu de l'idée logique en tant que notion, ou, pour parler avec plus de précision, en tant qu'idée proprement dite, position et développement où l'idée démontre que c'est elle qui pose l'être et l'essence, et qu'elle les pose pour se médiatiser, c'est-à-dire pour être comme idée concrète et réelle, ou, pour mieux dire, comme idée.

(2) *In dieser seiner Wahrheit : dans cette vérité sienne*, c'est-à-dire dans cette vérité qui est sa nature même, qui est lui-même.

(3) Ce qui veut dire que la nature et l'esprit fini, en tant qu'ils se distinguent de Dieu ou de l'esprit absolu, ne sont que des moments subordonnés de cet esprit, et en ce sens ils ne sont point la vérité, ils sont faux, *unwahr*. C'est donc dans l'esprit absolu, et dans l'unité de cet esprit qu'ils atteignent à leur vérité.

se les représenter comme inséparables, et non tels qu'ils nous apparaissent dans la conscience. La notion se divise en notion *qui est* — *seyender Begriff* — ou *notion en soi*, et en *notion comme telle*, ou *pour soi*. La première s'applique à la nature inorganique, la seconde aux êtres organiques, aux animaux et à l'homme. Mais comme ces deux moments qui forment l'unité et la totalité de la notion se différencient, ils doivent être unis par un moyen terme. Le passage de l'être immédiat à la notion se fait à travers une série de déterminations réfléchies. — *Reflexionsbestimmungen* — où l'être touche à l'existence propre et interne — *Insichseyn* — de la notion, sans s'élever complétement jusqu'à elle ; ce qui fait que dans cette sphère la notion n'est pas encore *pour soi*, et qu'elle n'a qu'un rapport extérieur avec l'être immédiat. »

PREMIÈRE PARTIE DE LA LOGIQUE

DOCTRINE DE L'ÊTRE.

§ LXXXIV.

L'être est la notion purement en soi, dont les déterminations *sont* d'abord, puis se différencient l'une de l'autre, et enfin (c'est là la forme dialectique) passent l'une dans l'autre. Ce mouvement progressif est une suite de positions, et, partant, un développement de la notion en soi, et un développement où l'être pénètre en lui-même et dans sa profondeur. C'est le développement de la notion dans la sphère de l'être qui fait la totalité de l'être, mais qui, en même temps, amène la suppression de l'être dans son état immédiat, ou de l'être comme tel.

§ LXXXV.

On peut considérer l'être lui-même, ainsi que les déterminations suivantes, et non-seulement les déterminations de l'être, mais les déterminations logiques en général, comme autant de définitions de l'absolu, comme autant de définitions métaphysiques de Dieu. Mais si l'on veut être plus

exact, il faudra dire que ce qui constitue ces définitions c'est seulement la première détermination simple et la troisième qui est le retour de la différence au simple rapport avec soi. Car, donner une définition métaphysique de Dieu veut dire exprimer sa nature par des pensées comme telles ; et la logique embrasse toutes les pensées, qui sont encore sous forme de pensées (1). Mais la seconde détermination, en tant qu'elle constitue dans une sphère le moment et la différence, contient les définitions du fini (2). Cependant, lorsqu'on emploie la forme de la définition (3) on a un substrat qui vient comme flotter devant la représentation (4) ; car l'absolu aussi, en tant qu'il doit exprimer Dieu suivant la pensée (5) et sous forme de pensée, n'est relativement à son prédicat, qui exprime la pensée déterminée et réelle, qu'une opinion (6), qu'un substrat en lui-même indéterminé. Comme la pensée, et c'est seulement de la pensée qu'il s'agit ici, ne se trouve que dans le prédicat, il suit que la forme de la proposition, ainsi que le sujet sont tout à fait superflus (Cf. § XXXI, et, plus loin, § CLXVI et suiv.) (7).

(1) C'est-à-dire qui ne sont pas encore nature, qui ne sont pas encore l'idée, ou la pensée sous forme de nature.

(2) Puisque les termes dans leur opposition se limitent les uns les autres. Il faut dire cependant que, rigoureusement parlant, c'est la troisième détermination qui fournit la vraie définition de l'absolu, par cela même qu'elle est l'unité des deux autres.

(3) Pour exprimer l'absolu.

(4) Le substrat, ou sujet, par cela même qu'il n'est pas défini, est et demeure, même dans la définition, un terme qui flotte devant la pensée, qui n'est pas la pensée véritable, mais la pensée représentative, ou la représentation (*der Vortstellung vorschwebt*) : en d'autres termes, le sujet n'est qu'un mot, ou une pensée indéterminée.

(5) *Im Sinne des Gedankens : dans le sens de la pensée.*

(6) *Gemeinter Gedanke : une pensée opinée.*

(7) Dans la définition, ou dans la proposition en général l'élément déter-

Zusatz. Chaque sphère de l'idée logique est un ensemble de déterminations et une représentation de l'absolu. Tel est aussi l'être qui contient trois degrés, la qualité, la quantité et la mesure. La qualité est d'abord la déterminabilité identique avec l'être, de telle façon qu'une chose cesse d'être ce qu'elle est lorsqu'elle perd sa qualité. La quantité, au contraire, est une déterminabilité extérieure à l'être, une déterminabilité qui lui est indifférente. Une maison, par exemple, reste ce qu'elle est, qu'elle soit plus grande ou plus petite ; de même la couleur, qu'elle soit plus claire ou plus foncée, elle n'en est pas moins la couleur. Le troisième degré de l'être, la mesure, est l'unité des deux premiers ; elle est la quantité qualitative. Toutes choses ont une mesure, c'est-à-dire sont quantitativement déterminées, et il leur est indifférent d'avoir telle ou telle grandeur ; mais en même temps cette indifférence a sa limite, en allant au delà de laquelle elles cessent d'être ce qu'elles étaient. C'est par la mesure qu'a lieu le passage à la deuxième sphère de l'idée, l'essence.

Ces formes de l'être désignées ici comme trois (1) par là même qu'elles sont les premières, sont aussi les plus

miné et déterminant est le prédicat, et le sujet sans prédicat est un élément indéterminé, une simple simple opinion. Ainsi, si dans les propositions : *Dieu est l'absolu*: *Dieu est bon*, on retranche l'attribut, il ne restera qu'un élément indéterminé, le sujet. Il faut, par conséquent, éloigner ici cette forme, et ne pas se représenter le mouvement des déterminations logiques comme une suite de propositions, mais s'attacher à saisir les pensées pures dans leur développement et dans leurs rapports nécessaires et objectifs.

(1) *Die hier gennanten drei Formen : les formes appelées ici trois.* Hégel veut faire remarquer par là qu'en disant qu'il y a *trois* formes, ce n'est pas au nombre trois qu'il faut s'attacher, et qu'il ne faut pas les considérer comme trois nombres, ou par leur côté numérique, car elles sont des moments d'une seule et même unité, d'une seule et même notion.

pauvres, c'est-à-dire les plus abstraites. La conscience immédiate et sensible, autant qu'elle pense, est renfermée dans ces déterminations abstraites de la qualité et de la quantité. On a l'habitude de considérer cette conscience sensible comme ce qu'il y a de plus concret et partant de plus riche. Mais cela n'est vrai que relativement à la matière (1), car relativement au contenu de ses pensées, c'est ce qu'il y a de plus pauvre et de plus abstrait.

A

QUALITÉ.

a. ÊTRE.

§ LXXXVI.

C'est par l'être pur qu'on doit commencer, parce que l'être pur est aussi bien pensée pure que l'élément immédiat, simple, indéterminé, et que le commencement ne peut rien être de médiat et d'ultérieurement déterminé.

REMARQUE.

Tous les doutes et toutes les objections qu'on peut présenter contre le commencement de la science par l'être pur et abstrait s'évanouiront si l'on réfléchit sur la nature du commencement. On pourra déterminer l'être ou comme moi = moi, ou comme indifférence, ou comme identité absolue, etc. Le besoin de commencer par un principe tout à fait certain, par exemple, par la certitude de soi-même, ou par une définition, ou une intuition de l'absolu,

(1) *Dem Stoff nach. Stoff* veut dire ici la matière, le contenu sensible. Tout est à l'état d'enveloppement et de possibilité dans la conscience sensible.

pourra faire considérer ces formes ou d'autres semblables comme si elles étaient les premières. Mais dans ces formes il y a déjà une médiation, et par conséquent elles ne sont pas véritablement les premières. La médiation consiste à aller d'un premier terme à un second et à sortir de la différence. Si l'on voulait considérer le moi=moi, ou même l'intuition intellectuelle comme constituant vraiment le commencement, on n'aurait dans cette immédiatité pure que l'être (1). Mais, d'un autre côté, on n'aurait plus l'être pur et abstrait, mais l'être, ou la pensée pure, ou l'intuition pure qui contient une médiation.

Si l'on considère l'être comme exprimant un prédicat de l'absolu, on aura la première définition de l'absolu : l'*absolu est l'être*. C'est (dans la pensée) (2) la définition la plus élémentaire, la plus abstraite et la plus vide. C'est la définition des Eléates ; mais elle est aussi la définition bien connue, suivant laquelle Dieu serait l'*universalité* (3) *des réalités*. Dans cette définition on fait abstraction des limitations qui sont dans toute réalité, de telle façon que Dieu seul serait l'être réel dans toute réalité, ou l'être le plus réel. Comme la réalité contient déjà une réflexion, cette définition exprime ce que Jacobi dit du Dieu de Spinoza, savoir, qu'il est le *principe de l'être dans toute existence* (4).

(1) C'est-à-dire qu'on n'aurait pas réellement le moi = moi, ou l'intuition intellectuelle, qui sont des termes plus concrets que l'être et qui supposent l'être, mais on aurait l'être, et que c'est parce qu'on les confondrait avec l'être qu'on débuterait par eux.

(2) Ou dans la série des pensées.

(3) *Inbegriff.*

(4) Et, par conséquent, cette définition n'est pas exactement la même que celle des Eléates, puisque la catégorie de réalité est une catégorie plus con-

Zusatz 1. Au début de la pensée nous n'avons que la pensée dans sa pure indétermination, car la détermination contient déjà l'opposition (1); et, au début, il n'y a pas de contraire. L'indétermination que nous avons ici est l'indétermination immédiate; ce n'est pas l'indétermination médiate, la suppression de la médiation, mais c'est l'immédiatité de l'indétermination, c'est l'indétermination qui précède toute détermination, l'indéterminé comme point de départ absolu (2). C'est là ce que nous appelons être. De cet être on ne saurait avoir ni une sensation, ni une intuition, ni une représentation, car c'est la pensée pure, et c'est comme telle qu'il fait le commencement. L'essence aussi est un moment indéterminé (3); mais c'est un moment indéterminé qui a traversé la détermination et qui contient la détermination comme un élément supprimé.

Zusatz 2. Les divers degrés de l'idée logique nous les rencontrons dans l'histoire de la philosophie sous forme de systèmes philosophiques qui se succèdent et dont chacun a pour fondement une définition particulière de l'absolu. Ainsi, de même que le développement de l'idée logique se produit comme un passage de l'abstrait au concret, de

crète que celle de l'être. Ce que Hégel veut donc dire c'est que ces définitions *Dieu est l'être le plus réel* (*Allerrealste*), ou bien : *il est le principe de l'être dans toute existence*, sont, elles aussi, des définitions abstraites et qui ne diffèrent pas beaucoup de celle-ci : *Dieu est l'être.*

(1) *Eines und ein anderes : une chose et une autre chose : ceci et cela*, c'est-à-dire des termes opposés, des contraires.

(2) *Allererstes* : le premier de toutes choses, de toute détermination ; l'indéterminée qui précède toute détermination.

(3) *Ein Bestimmungsloses.* C'est-à-dire que l'essence à son point de départ est, elle aussi, une chose indéterminée ou immédiate, mais d'une immédiatité qui contient la médiation comme un moment subordonné ou supprimé. Voy. sur ce point notre *Introduction à la philosophie de l'Esprit*, vol. I.

même, dans l'histoire de la philosophie, les systèmes qui sont venus les premiers sont les plus abstraits et, par suite, les plus rudimentaires. Mais le rapport des systèmes philosophiques qui ont précédé avec ceux qui leur ont succédé est en général le même que celui qui existe entre les degrés de l'idée logique qui précèdent et ceux qui suivent, savoir, les systèmes postérieurs enveloppent les antérieurs comme des moments supprimés. C'est là la vraie signification de cette réfutation qui a lieu dans l'histoire de la philosophie d'un système par un autre, et plus précisément d'un système antérieur par un postérieur, réfutation qu'on a souvent si mal comprise. Lorsqu'il est question de la réfutation d'une doctrine philosophique, on n'entend ordinairement cette réfutation que dans un sens abstrait et négatif, c'est-à-dire en ce sens que la doctrine qu'on réfute n'a plus de valeur, et qu'on doit la mettre de côté comme une doctrine vieillie et épuisée. S'il en était ainsi, l'étude de l'histoire de la philosophie serait une bien triste occupation, puisqu'elle nous apprendrait comment, dans le cours du temps, tous les systèmes philosophiques qui se sont succédés ont trouvé leur réfutation. Mais si, d'un côté, on accorde que toutes les philosophies ont été réfutées, on doit, avec tout autant de raison, soutenir, de l'autre, qu'aucune philosophie n'a été réfutée, et même qu'elle ne peut être réfutée. Ce qui est vrai pour deux raisons : d'abord, parce que toute philosophie qui mérite ce nom a pour contenu l'idée en général, et ensuite, parce que chaque système philosophique représente un moment ou un degré pariculier dans le développement de l'idée. Par conséquent, réfuter une philosophie veut dire qu'on a franchi

ses limites, et que son principe déterminé a été en quelque sorte rabaissé au rôle d'un moment idéal. Ainsi l'histoire de la philosophie, pour ce qui concerne son contenu essentiel, ne roule pas sur le passé, mais sur l'éternel et l'absolument présent, et, en la considérant dans ses résultats, on ne doit pas se la représenter comme un tableau où viennent se dérouler les erreurs de l'esprit humain, mais plutôt comme un Panthéon des formes divines. Ces formes divines sont les différents degrés de l'idée, tels qu'ils apparaissent dans la succession de leur développement dialectique. C'est à l'histoire de la philosophie qu'il appartient de montrer d'une manière plus directe jusqu'à quel point le développement de son contenu, d'un côté, coïncide avec l'idée logique pure, et, de l'autre côté, il s'en écarte. Ici nous devons seulement rappeler que le commencement de la logique est le même que celui de l'histoire proprement dite de la philosophie. Ce commencement nous le trouvons dans la philosophie éléatique, et plus spécialement dans celle du Parménide qui a conçu l'absolu comme être, car il dit : l'être est, et le non-être n'est pas. C'est pour cette raison qu'on doit considérer cette philosophie comme constituant le vrai commencement de la philosophie, car la philosophie en général est la connaissance spéculative (1), et c'est ici que la pensée pure s'est pour la première fois fermement affirmée, et qu'elle s'est prise elle-même pour objet.

L'homme a sans doute pensé dès l'origine, car ce n'est

(1) *Denkendes Erkennen : la connaissance pensante*, la connaissance qui s'est élevée à la pensée, et qui se meut dans la pensée. Voyez sur ce point *Grande logique*, vol. I, p. 86. (Édition 1833.)

que par la pensée qu'il se distingue des animaux; mais il lui a fallu des milliers d'années pour arriver à saisir la pensée dans sa pureté, et en même temps comme principe absolument objectif. Les Éléates sont considérés comme des penseurs hardis, et, comme tels, on les admire. Mais on ajoute ordinairement à cette admiration indéterminée la remarque que ces philosophes sont allés trop loin lorsqu'ils n'ont voulu reconnaître pour vrai que l'être, et qu'ils ont refusé toute vérité à tout ce qui à côté de l'être fait l'objet de notre conscience. On a sans doute raison de dire qu'il ne faut pas s'arrêter au simple être. Mais il est tout aussi irrationnel de considérer l'autre contenu de notre conscience comme s'il se trouvait en quelque sorte à côté ou hors de l'être, ou comme quelque chose qui vient s'ajouter à l'être du dehors. Le vrai rapport consiste au contraire en ceci, que l'être comme tel n'est ni un terme fixe, ni le terme dernier, mais qu'il se change en son contraire, lequel, considéré aussi dans son état immédiat, est le non-être. Le vrai est donc que l'être est la première pensée pure; de telle sorte que si l'on ajoute un autre point de départ, — le moi = moi, ou l'indifférence absolue, ou même Dieu, — on aura une représentation, mais on n'aura pas une pensée; et, considéré dans son contenu spéculatif, ce point de départ sera précisément l'être (1).

(1) C'est-à-dire que dans le contenu spéculatif (*Gedankeninhalt*, le contenu en tant que pensée et pensé) on ne trouvera, au point de départ, que l'être, et que si en prenant pour point de départ, par exemple, le moi=moi, on croit avoir autre chose que l'être, c'est qu'on se représente le point de départ, et qu'on ne le pense pas.

§ LXXXVII.

Cet être pur est l'abstraction pure, et, par conséquent, la négation absolue (1) qui, prise elle aussi dans son moment immédiat, est le non-être (2).

REMARQUE.

1° On tire de là la seconde définttion de l'absolu : *l'absolu est le non-être*. Au fond c'est ce que veulent dire ces propositions : *la chose en soi est la chose indéterminée, entièrement dépourvue de forme et de contenu*, ou bien : *Dieu est la plus haute essence et il n'est que cela*, car, en le représentant ainsi, on le représente précisément comme constituant cette négativité. Le néant, dont les

(1) *Das Absolut-negative : l'absolument négatif* : c'est-à-dire qu'on n'a pas ici une négation concrète et déterminée, mais la négation la plus abstraite, la première négation, une négation qui n'est que la négation.

(2) *Das Nichts : le néant, le non-être, le rien.* Si l'on considère l'être comme tel, le pur être, on verra qu'il n'y a en lui que l'être. Il semble qu'on puisse du moins dire de lui qu'*il est*. Mais lors même qu'on se borne à dire de être qu'*il est*, on n'a plus le simple être, mais une affirmation qui est autre chose que l'être et qui est introduite dans l'être par une réflexion extérieure à l'être. L'être n'est donc que l'être, et si l'être est une pensée, dans cette pensée il n'y a que l'être. Mais l'être qui n'est que l'être est l'être absolument indéterminé, et autant qu'il est permis de faire intervenir ici la *possibilité* et la *chose*, on pourrait dire qu'il est la possibilité absolue de toutes choses, mais qu'il n'est aucune chose, qu'il n'est rien, et que, par suite, il est le rien, le non-être. Dire que l'être n'est rien, et dire qu'il est le rien, paraîtront deux choses différentes. Mais ici il s'agit du rien absolument abstrait, ou, si l'on veut, du rien absolu, de sorte que dire l'être n'est rien, revient à dire l'*être est rien*, ou *le rien*. On pourra aussi considérer le rien, cette négation première et absolument abstraite comme venant s'ajouter à l'être, du dehors. Mais le rien n'est le rien que de l'être ; il est le non-être. C'est l'être qui se nie lui-même. Et c'est pour cette raison que le non-être est la négation, ou la détermination la plus indéterminée, aussi indéterminée que l'être.

Bouddhistes font le principe et la fin dernière des choses, exprime la même abstraction. 2° Lorsqu'on énonce l'opposition sous cette forme immédiate comme opposition de l'être et du non-être, elle paraît si extraordinaire qu'on ne veut point l'admettre et qu'on s'étonne qu'on ne cherche pas plutôt à fixer l'être et à empêcher son passage dans son contraire. D'après cette façon de considérer la chose, la réflexion devrait s'appliquer à découvrir pour l'être une détermination fixe qui le distinguerait du non-être. C'est ainsi qu'on prend la matière, par exemple, et qu'on la considère comme le principe qui persiste sous tous les changements, et qui est infiniment déterminable, ou bien qu'on prend, même d'une façon irréfléchie (1), une existence individuelle quelconque, sensible ou spirituelle. Mais toutes ces déterminations ultérieures et plus concrètes n'affectent en rien l'être tel qu'il est immédiatement au début, et elles le laissent ce qu'il est ici, c'est-à-dire l'être pur. C'est dans cette indéterminabilité, et par suite de cette indéterminabilité pure qu'il est le non-être, — ce qu'on ne peut nommer (2); sa différence avec le non-être est une simple opinion (3). — Le point essentiel qu'il faut bien saisir touchant ce commencement c'est précisément que ce qui fait le commence-

(1) *Auch ohne Nachdenken.* Ainsi pour fixer l'être et le séparer absolument du non-être, ou l'on se représente, en s'aidant de la réflexion, la matière comme un principe qui persiste, c'est-à-dire qui *est* le même sous tous les changements, considérant ainsi les changements, c'est-à-dire le non-être, comme extérieurs et accidentels à la matière; ou bien sans même s'aider de la réflexion, on prend, si l'on peut ainsi dire, la première chose venue et l'on dit cette chose *est*, donc le non-être n'a rien à y voir.

(2) *Ein Unsagbares : une chose qu'on ne peut nommer, l'innomable, l'ineffable.* Voyez ci-dessous § suivant.

(3) *Eine blosse Meinung.* Voyez ci-dessous § suivant.

ment ce sont ces abstractions vides, et que l'une d'elles est aussi vide que l'autre. Le besoin de trouver dans l'une d'elles ou dans toutes deux une signification déterminée est cette nécessité même qui amène leur détermination ultérieure et qui leur donne une signification véritable, c'est-à-dire concrète. C'est ce développement ultérieur et l'exposition des différents moments de ce développement qui constituent la logique. La réflexion qui découvre des déterminations plus profondes dans l'être et le non-être (1) est la pensée logique par laquelle ces déterminations sont engendrées non d'une façon contingente, mais nécessaire. — Par conséquent, les diverses significations que reçoivent nécessairement l'être et non-être doivent être considérées comme autant de déterminations plus exactes et des définitions plus vraies de l'absolu. Ces définitions ne sont pas des abstractions vides comme l'être et le non-être, mais des définitions concrètes où l'être et le non-être ne sont que des moments. — La plus haute forme du non-être pour soi (2) serait la liberté ; mais la liberté est la négation qui s'est élevée à son plus haut degré d'intensité, et qui est aussi une affirmation, et l'absolue affirmation.

Zusatz. L'être et le non-être doivent seulement, d'abord, être différenciés, ce qui veut dire que leur diffé-

(1) Le texte dit : *pour* l'être et le non-être ; ce qui marque que ces déterminations plus profondes ne sont pas des déterminations extérieures à l'être et au non-être, mais des développements de l'être et du non-être eux-mêmes.

(2) C'est-à-dire du non-être qui n'est plus le simple non-être, mais qui est *pour soi*, ou l'esprit. Voyez sur ce point, c'est-à-dire sur la liberté comme *négativité absolue*, *Philosophie de l'Esprit*, et nos *deux introductions* à cette philosophie.

rence n'est d'abord qu'en soi, qu'elle n'est pas encore posée. Lorsqu'on parle en général d'une différence on a deux termes, chacun desquels possède une détermination qui ne se montre pas dans l'autre. Mais ici on a l'être qui est l'indétermination absolue, laquelle indétermination est aussi le non-être. Par conséquent, la différence de ces deux termes n'est qu'une opinion (1), une différence purement abstraite, et qui n'en est pas une. Dans tout autre différence nous avons en même temps un terme commun qui enveloppe les termes différenciés. Parlons-nous, par exemple, de deux espèces différentes? Le genre est leur élément commun. Nous disons de la même manière : il y a une essence de la nature et une essence de l'esprit. Ici l'essence est un élément qui appartient à toutes les deux. Dans l'être et le non-être, au contraire, la différence n'a point de fondement, et c'est précisément pour cette raison qu'il n'y a point de différence; car il y a dans les deux déterminations la même absence de fondement (2). L'on dira peut-être que l'être et le non-être sont bien deux pensées, et qu'ainsi la pensée leur est commune à tous deux. On ne voit pas que l'être n'est pas une pensée particulière, déterminée, mais bien plutôt la pensée qui est encore absolument indéterminée, et qu'on ne doit pas précisément pour cette raison distinguer du non-être. — On se représente aussi l'être comme l'exi-

(1) *Gemeinter Unterschied* : *différence opinée.* Voyez § suivant.

(2) *Sind Dieselbe Bodenlosigkeit* : littéralement : *sont la même absence, le même manque de fondement.* Hégel veut dire que par cela même qu'on a deux indéterminations absolues, on n'a pas ici un fondement (*Boden*), une raison, un troisième terme, au moyen duquel on puisse les déterminer ou les différencier d'une façon déterminée. Voyez § suivant.

stence la plus remplie, et le non-être au contraire comme l'existence la plus vide. Mais si, en considérant l'univers, nous disons de lui que toutes choses sont, et rien de plus, nous supprimons toute détermination, et au lieu de la plénitude absolue, nous avons l'inanité absolue. Ceci s'applique aussi à la définition de Dieu considéré comme simple être, à laquelle les Bouddhistes opposent avec une égale raison l'autre définition : Dieu est le néant : d'où ils tirent la conséquence que l'homme devient Dieu en s'anéantissant lui-même.

§ LXXXVIII.

Le non-être, en tant qu'il est ce moment immédiat, égal à soi-même, est de son côté la même chose que l'être. Par conséquent, la vérité de l'être, ainsi que du non-être, est dans leur unité. Cette unité est le *devenir* (1).

1). La proposition : l'être et le non-être ne font qu'un (2), est pour la représentation et l'entendement une proposition si paradoxale qu'ils ne croient pas probablement qu'on la prenne au sérieux. Il faut dire en effet que c'est là la tâche la plus difficile que s'impose la pensée, par la raison que l'être et le non-être constituent l'opposition dans sa forme absolument immédiate, ce qui fait croire qu'il n'y

(1) Si l'on met sous forme de proposition le rapport de l'être et du non-être, on aura les propositions : *l'être est le non-être :* et la réciproque : *le non-être est l'être.* Mais la proposition est une forme qui n'est pas adéquate à la vérité. Par conséquent, ce qu'il y a au fond de ce rapport c'est que l'être passe dans le non-être, et le non-être dans l'être. Or, ce mouvement, ce passage réciproque de l'être dans le non-être, et du non-être dans l'être est le *devenir*. Le devenir est, par conséquent, l'unité de l'être et du non-être, et partant leur vérité.

(2) *Seyn und Nichts ist Dasselbe.*

a pas dans l'un d'eux une détermination qui contienne son rapport avec l'autre. Ils contiennent cependant cette détermination, ainsi que nous l'avons montré dans le paragraphe précédent, et une détermination qui est précisément la même dans tous les deux. La déduction de leur unité est en ce sens (1) une déduction analytique, et, en général, la marche de la pensée philosophique, en tant que pensée méthodique, c'est-à-dire nécessaire, ne consiste qu'à poser ce qui est déjà contenu dans une notion. — Mais s'il est vrai de dire que l'être et le non-être ne font qu'un, il est tout aussi vrai de dire qu'ils diffèrent, et que l'un n'est pas ce qu'est l'autre. Seulement, comme ici la différence n'est pas encore une différence déterminée, car l'être et le non-être constituent le moment immédiat (2), telle qu'elle est en eux, elle ne saurait être nommée, elle n'est qu'une pure opinion (3).

(1) *Insofern* : *autant que cela est vrai, en un certain sens.* C'est qu'en effet, la méthode spéculative est, comme on le verra plus loin (§ 223 et suivant), supérieure à la méthode analytique et à la méthode synthétique, et que l'analyse et la synthèse n'en sont que deux moments.

(2) *Sind noch das Unmittelbare* : *sont encore l'immédiat.*

(3) *Das Unsagbare, ein blosse Meinung* : expressions que nous avons déjà rencontrées dans le paragraphe précédent, et qui ont ici la même signification. *Bodenlosigkeit,* autre expression que nous avons rencontrée aussi dans le même chapitre, a la même signification. C'est l'indétermination que Hégel veut désigner par elles. La pure opinion, l'opinion absolue est l'indétermination absolue. Elle ne sait pas nommer, déterminer les choses. Or ici l'on est dans la sphère la plus indéterminée. L'on ne saurait donc pas démontrer d'une façon déterminée la différence de l'être et du non-être, et cela précisément parce que l'être et le non-être sont les deux indéterminations absolues. Ce qui ne veut pas dire qu'on ne peut entendre leur différence, mais seulement que cette différence est en quelque sorte ce qu'est l'opinion dans une autre sphère, dans la sphère de l'esprit. Lorsqu'on montre d'une façon déterminée comment une chose diffère d'une autre, on peut indiquer, d'une part, leur élément commun, et, d'autre part, leur différence. Par exemple, on

2). Ce n'est pas faire preuve de beaucoup d'esprit que de tourner en ridicule la proposition : *l'être et le non-être sont une seule et même chose*, en alléguant des conséquences absurdes qu'on dérive arbitrairement de cette proposition. Si l'être, dit-on, et le non-être sont identiques, ma maison, mon bien, respirer l'air, cette ville, le soleil, le droit, l'esprit, Dieu, sont et ne sont pas, et il m'est indifférent qu'ils soient ou qu'ils ne soient pas. Mais, d'abord, dans ces exemples on commence par substituer à l'être et au non-être purs et abstraits des fins pariculières et des choses qui ont une utilité pour moi, et l'on se demande ensuite s'il m'est indifférent que telle chose qui m'est utile soit ou ne soit pas. Dans le fait, la philosophie est précisément cette science qui doit affranchir l'homme d'un nombre infini de fins et de vues particulières, et le placer dans un état d'indifférence telle que ce soit une seule et même chose pour lui que ces fins et ces vues soient ou ne soient pas. Mais, en général, lorsqu'il est question d'un contenu, on lie ce contenu à d'autres existences, à d'autres fins, etc.,

détermine la différence de deux espèces en les rapportant d'abord à leur genre commun. Il faut même dire, en y regardant de plus près, que les deux espèces ne sont que le genre qui, en se développant, se détermine en elles. Mais ici on n'a que l'être et le non-être qu'on ne peut comparer qu'entre eux, puisque tout autre terme qu'on ferait intervenir serait un terme plus concret qu'eux et qui les supposerait. Or, l'être et le non-être étant tous deux absolument indéterminés, on peut dire, à cet égard, qu'ils sont tout aussi bien identiques que différents. Leur différence n'est, par conséquent, qu'une simple opinion, en ce sens qu'elle ne peut pas être démontrée à l'aide d'une médiation, d'un moyen terme, ainsi que cela a lieu pour les déterminations ultérieures, mais seulement constatée, et constatée en pensant l'indétermination absolue de l'être qui appelle nécessairement le non-être. C'est en ce sens aussi qu'il est dit plus haut (§ précédent) que leur différence n'a pas de fondement. Le fondement est la raison, le moyen terme qui démontrerait cette différence.

qu'on présuppose comme ayant une réalité et une importance ; et c'est de cette présupposition qu'on fait dépendre la question de savoir si l'être et le non-être d'un contenu déterminé est ou n'est pas la même chose. On substitue ainsi une différence concrète à la différence abstraite de l'être et du non-être. Mais il y a, en outre, des fins essentielles, des existences et des idées absolues que l'on range simplement sous la catégorie de l'être et du non-être. Cependant ces objets concrets sont tout à fait autre chose que des abstractions telles que l'être et le non-être, qui, précisément parce qu'elles sont les déterminations du commencement, sont les plus vides, et qui, par suite, sont inadéquates à la nature de ces objets. Le contenu concret est bien au-dessus de ces abstractions et de leur opposition. Lorsqu'on substitue à l'être et au non-être un contenu concret, on tombe dans cette erreur habituelle de la pensée irréfléchie qui consiste à se représenter autre chose que ce dont on parle, et d'en parler comme si c'était la chose dont on parle. Ici il est simplement question de l'être et du non-être abstraits.

3). Il est aisé de dire qu'on n'entend pas (1) l'unité de l'être et du non-être. Mais nous avons exposé dans les §§ qui précèdent la notion de cette unité, et cette unité n'est rien autre chose que cette notion. L'entendre n'est rien autre chose qu'entendre cette dernière. Mais par entendre on entend quelque chose de plus que saisir la notion proprement dite. Ce que l'on veut c'est une conscience plus variée et plus riche, une représentation, de façon

(1) *Nicht begreife, qu'on ne sait pas la notion de l'unité, etc.*

à avoir prête une telle notion (1) comme un cas concret auquel la pensée puisse plus complétement se fier dans ses opérations ordinaires. Si l'impuissance de saisir la notion vient de ce qu'on n'a pas l'habitude de se mouvoir dans la pensée abstraite, dans la pensée pure de tout mélange sensible, et de saisir les propositions spéculatives, tout ce qu'on pourra dire à cet égard c'est que la connaissance philosophique est tout à fait différente de la façon de connaître à laquelle on est habitué dans la vie ordinaire, comme elle diffère aussi de celle qui domine dans les autres sciences. Que si par ne pas saisir la notion (2), on entend simplement qu'on ne peut se représenter l'unité de l'être et du non-être, il faudra dire que cela est si peu exact que chacun peut au contraire avoir un nombre infini de ces représentations. Et si l'on n'a pas une telle représentation (3), c'est qu'on ne sait pas retrouver la notion qui est devant soi dans une de ces représentations, et y voir un exemple de cette unité. L'exemple de cette unité qui se présente le premier est le *devenir*. Chacun a une représentation du devenir, et l'on accordera que c'est une seule et même représentation ; on accordera en outre qu'en l'analysant on y trouve la détermination de l'être, mais qu'on y trouve aussi celle de son contraire, le non-être; on accordera enfin que ces deux déterminations sont réunies dans une seule et même représentation, de telle sorte que le devenir est l'unité de l'être et du non-être. L'autre exem-

(1) Une telle notion qui n'est pas la notion véritable, mais une représentation, et ce cas concret sur lequel la pensée ordinaire croit devoir s'appuyer.

(2) *Nicht Begreifen : ne pas entendre par et dans la notion.*

(3) De l'unité de l'être et du non-être.

ple qui se rapproche du devenir est le commencement. La chose n'est pas encore dans son commencement; cependant celui-ci n'est pas non plus le simple rien de la chose, mais il contient aussi son être. Le commencement est lui aussi un devenir, mais un devenir où se trouve déjà exprimé un rapport avec le développement ultérieur. — Pour s'accommoder à la marche ordinaire des sciences, la logique pourrait débuter par la représentation de la pensée pure du commencement, et, partant, du commencement comme commencement. En l'analysant on se laisserait peut-être persuader plus facilement que l'être et le non-être se trouvent indivisiblement unis dans un seul et même terme.

4). Mais il faut aussi remarquer qu'on a raison d'être choqué des expressions telles que : *l'être et le non-être sont une seule et même chose;* ou bien : *l'unité de l'être et du non-être*, ainsi que d'autres unités semblables, l'unité du sujet et de l'objet, etc. Ce qu'il y a d'inexact et d'équivoque dans ces expressions vient de ce que l'on y met en relief l'unité, et que quant à la différence elle y est bien, puisqu'on y a bien, par exemple, l'être et le non-être dont on pose l'unité, mais cette différence n'y est pas en même temps énoncée et constatée, et il semble qu'on y fasse abstraction d'elle, et qu'elle n'y soit pas pensée. Le fait est qu'une détermination spéculative ne saurait être exactement exprimée sous forme de proposition. Dans ces déterminations il faut saisir dans l'unité la différence qui y est posée et contenue. Le devenir est la vraie expression du résultat de l'être et du non-être, en tant qu'il est leur unité; et il n'est pas seulement leur unité, mais l'unité qui est essentiellement

mouvement (1), c'est-à-dire l'unité qui ne constitue pas un rapport purement immobile avec elle-même, mais qui, par suite de la différence de l'être et du non-être qui est en elle, se nie elle-même au dedans d'elle-même (2). — Par contre, l'*existence* (3) est cette unité (4) ou le devenir sous cette forme d'unité. C'est ce qui fait que l'existence est exclusive et finie. L'opposition y est comme si elle avait disparu. Elle n'est contenue que virtuellement dans l'unité, mais elle n'y est pas posée (5).

5). En regard de la proposition : *l'être passe dans le non-être*, et le *non-être dans l'être*, proposition qui exprime le devenir, on a la proposition : *rien ne peut venir de rien*, *quelque chose ne peut venir que de quelque chose*, proposition qui exprime l'éternité de la matière, et qui est le fondement du panthéisme. Les anciens ont fait cette réflexion bien simple, que cette dernière proposition supprime le devenir. En effet, si on l'admet, ce qui devient et ce dont il devient seront une seule et même chose. Cette proposition n'est fondée que sur l'identité abstraite de l'entendement. Et l'on doit s'étonner de la voir admise avec

(1) *Ist die Unruhe in sich.*

(2) *In sich gegen sich selbst ist : est en lui-même, ou au dedans de lui-même en conflit avec lui-même.*

(3) *Daseyn.*

(4) C'est-à-dire l'unité où a cessé le mouvement et qui est un rapport avec soi sans mouvement (*Beziehung-auf-sich bewegungslos.*)

(5) Dans l'*existence* le devenir est devenu, il est devenu autre chose que le simple devenir. L'existence contient le devenir, mais elle le contient comme un moment subordonné. L'opposition qui était dans le devenir a, par conséquent, disparu dans l'existence, et elle n'est dans l'existence qu'en soi, virtuellement. C'est ce qui fait l'exclusivité et la finité de l'existence. Et le développement de l'existence consiste à poser l'opposition, et à faire ainsi disparaître sa finité. Voyez § suivant. Rem.

une entière confiance de notre temps, sans se douter qu'elle est le fondement du panthéisme, et sans savoir que les anciens en ont définitivement déterminé le sens et la valeur.

Zusatz. Le devenir est la première pensée concrète, et partant la première notion, tandis que l'être et le néant sont des abstractions vides. Lorsqu'on parle de la notion de l'être, on veut dire que cette notion consiste dans le devenir, car en tant que être il est le non-être vide, de même que le non-être en tant que non-être est l'être vide (1). Ainsi nous avons dans l'être le non-être, et dans le non-être l'être. Or cet être qui demeure en lui-même dans le non-être est le devenir. On ne doit pas éliminer la différence dans l'unité du devenir, car sans la différence on reviendrait à l'être abstrait. Le devenir est la position de ce qu'est l'être dans sa vérité (2).

On entend souvent affirmer que l'être est opposé à la pensée. A cet égard, il faudrait d'abord demander : qu'est-ce qu'on entend par être ? Si nous prenons l'être tel que le détermine la réflexion, tout ce que nous pouvons dire de lui c'est qu'il est l'élément absolument identique et affirmatif (3). Si nous considérons maintenant la pensée, nous verrons qu'elle aussi est tout au moins absolument identique avec elle-même. Ainsi la même détermination appartient à l'être et à la pensée. Il ne faut pas cependant considérer cette identité de l'être et de la pensée comme une identité concrète, et par suite il ne faut pas dire : la pierre, en tant

(1) Et, par conséquent, l'être et le non-être pris séparément ne constituent pas la notion, mais des moments, des abstractions de la notion.

(2) Puisque l'être ainsi que le non-être sont faux hors de devenir.

(3) *Das schlechtin Identische und Affirmative.*

qu'elle est, est identique avec l'homme doué de pensée. Un moment concret est quelque chose qui diffère tout à fait de la détermination abstraite comme telle. Mais en parlant de l'être il ne saurait être question de rien de concret, car l'être est l'abstraction absolue. D'où l'on voit aussi comment la question touchant l'être de Dieu, qui est ce qu'il y a de plus concret, ne saurait offrir qu'un bien mince intérêt.

Par là que le devenir est le premier moment concret, il est aussi la première détermiuation vraie de la pensée. Dans l'histoire de la philosophie c'est le système d'Héraclite qui correspond à ce degré de l'idée logique. En disant que tout s'écoule (πάντα ῥεῖ) Héraclite posa comme détermination fondamentale de tout ce qui existe le devenir, tandis que les Eléates, comme nous l'avons remarqué plus haut, avaient conçu l'être, l'être fixe et sans processus, comme constituant seul le vrai. Relativement au principe des Éléates, Héraclite ajoute que l'être n'est pas plus que le non-être (οὐδὲν μᾶλλον τό ὄν τοῦ μὴ οντος ἐστὶ), proposition où l'on énonce la négation de l'être abstrait et son identité dans le devenir avec le non-être qui ne saurait non plus demeurer dans son état d'abstraction. — Nous avons là aussi un exemple de la vraie réfutation d'un système philosophique par un autre système, réfutation qui consiste précisément à montrer comment le principe du système réfuté se trouve enveloppé dans sa dialectique, et comment on le fait, pour ainsi dire, descendre au rôle d'un moment idéal d'une forme plus haute et plus concrète de l'idée. — Mais il faut aussi dire que le devenir en et pour soi est lui-même une détermination très-pauvre, et qui doit

se développer pour se compléter et entrer plus profondément dans sa nature. Une telle détermination plus profonde du devenir nous l'avons, par exemple, dans la vie. La vie est un devenir, mais qui, elle aussi, n'en épuise pas la notion. Nous trouvons le devenir sous une forme plus haute dans l'esprit. Car l'esprit est aussi un devenir, mais un devenir plus intense et plus riche que le simple devenir logique. Les moments dont l'esprit est l'unité ne sont pas les simples moments abstraits de l'être et du non-être, mais le système de l'idée logique et de la nature.

b. EXISTENCE.

§ LXXXIX.

Dans le devenir l'être, en tant qu'il ne fait qu'un avec le non-être, et le non-être, en tant qu'il ne fait qu'un avec l'être, ne font que disparaître (1). Par la contradiction qu'il renferme le devenir va aboutir (2) à l'unité où l'être et le non-être se trouvent absorbés. Son résultat est, par conséquent, *l'existence* (3).

(1) Le texte a : *sind nur verschwindende* : littéralement : sont (l'être et le non-être), *seulement disparaissants*. C'est une expression qui indique le mouvement même qui se fait dans le devenir. Le devenir est ce processus où l'être et le non-être disparaissent ou, pour mieux dire, vont disparaissant.

(2) *Zusammenfällt* : tombe, est lui-même absorbé avec l'être et le non-être dans cette unité où l'être et le non-être sont absorbés.

(3) *Daseyn*. Cette unité n'est pas l'*être*, mais l'existence — *da-seyn* — l'être localisé, d'après l'étymologie du mot. Mais il faut faire ici abstraction de toute représentation de l'espace. C'est l'existence immédiate déterminée, ou, si l'on veut, la qualité déterminable. » *Grande Logique*, p. 113. — J'emploie le mot *existence*, parce que je n'en trouve pas d'autre qui puisse mieux rendre le *Daseyn*, l'*être-là*. Mais l'existence, *die Existenz*, est une catégorie ou un moment de l'idée plus concret que le *Daseyn*, comme on le verra

REMARQUE.

Nous rappellerons ici une fois pour toutes ce qui a été dit au § 85 et dans la remarque qui y est jointe, à savoir, que c'est au résultat qu'il faut avant tout s'attacher, et que c'est le résultat qu'il faut saisir dans sa vérité, car c'est le résultat qui seul peut fournir une base à la marche et au développement de la connaissance. Lorsqu'on rencontre dans un objet ou dans une notion une contradiction (et il n'y a pas d'être où l'on ne puisse et l'on ne doive pas montrer une contradiction, c'est-à-dire des déterminations opposées ; car là où il n'y a pas de contradiction il n'y a qu'une abstraction de l'entendement qui s'attache violemment à l'une des deux déterminations et s'efforce d'éloigner et de cacher l'autre qui est impliquée dans la première), lorsqu'on rencontre, disons-nous, une telle contradiction, on a l'habitude d'en conclure qu'elle n'est rien (1). C'est comme Zénon qui prit à démontrer que le mouvement n'est pas, parce qu'il y a en lui une contradiction ; ou comme ces anciens qui ne voulurent pas admettre la naissance et la mort deux espèces de devenir, par la raison que *l'un*, c'est-à-dire l'absolu, ne saurait ni naître ni passer. Cette dialectique s'arrête au côté négatif du résultat, et fait abstraction de ce qui s'y trouve aussi réellement, d'un résultat déterminé, et qui est ici un pur non-être, mais un non-

§ CXXIII. Il faut donc concevoir ici le *Daseyn* comme un moment où l'être et le non-être qui *deviennent* se déterminent, et se déterminent de la manière la plus abstraite et la plus indéterminée. Voilà pourquoi Hégel dit que le *Daseyn* est la *qualité déterminable*.

(1) *Also ist dieser Gegensatz Nichts* : *donc cette opposition n'est rien.* C'est là, en effet, la conclusion de celui qui n'admet qu'un des côtés de l'opposition et qui nie l'autre.

être qui contient l'être, et réciproquement un être qui contient un non-être. — Ainsi : 1° l'existence est l'unité de l'être et du non-être où le moment immédiat de ces déterminations, et, par suite, dans leur rapport leur contradiction ont disparu, — une unité où ils ne sont plus que comme moments ; 2° comme il est la contradiction supprimée, le résultat est sous forme d'unité qui n'est en rapport qu'avec elle-même (1), ou, si l'on veut, il est lui-même comme être, mais comme être avec négation : il est le devenir posé sous forme d'un de ses moments, sous forme de l'être.

(*Zusatz.*) Notre représentation elle-même contient ceci, savoir, que lorsqu'il y a un devenir, quelque chose en sort, et que par suite le devenir a un résultat. Mais ici se présente la question : comment le devenir parvient-il à ne point rester un simple devenir, mais à avoir un résultat ? La réponse à cette question découle du devenir lui-même tel que nous l'avons vu se produire. Le devenir contient, en effet, l'être et le non-être, et il les contient de telle façon que l'un se change en l'autre, et qu'ils se suppriment l'un l'autre. Le devenir se démontre ainsi lui-même comme un moment absolument sans repos, mais qui ne peut non plus se maintenir dans cette absence abstraite de repos (2) ; car par là que l'être et le non-être disparaissent dans le devenir, et que c'est là la notion du devenir, celui-ci est maintenant lui-même un moment qui disparaît ; il est, pour ainsi dire, le feu qui s'éteint en lui-même en consumant

(1) *In der Form einfacher Einheit mit sich* : *sous forme d'unité simple avec soi.* C'est-à-dire, on a un nouvel état immédiat, une nouvelle immédiatité, ou, ce qui revient au même, on a de nouveau l'être, mais l'être avec négation.

(2) *In dieser abstracten Rastlosigkeit.*

sa matière (1). Cependant le résultat de ce processus n'est point le non-être vide, mais l'être identique avec la négation, ce que nous appelons *existence*, et cela parce que le devenir y est devenu (2), ainsi que l'indique sa signification.

§ XC.

L'existence est l'être avec une déterminabilité, qui est comme déterminabilité immédiate, ou *qui est* (3) : c'est la *qualité*. L'existence, en tant qu'elle se réfléchit sur elle-même dans cette déterminabilité (4), est l'*être existant*, le

(1) C'est-à-dire que dans cette absence même de repos où disparaissent l'être et le non-être comme simple être et comme simple non-être, disparaît aussi leur unité, le devenir, en s'absorbant dans un terme plus concret dont il est le devenir. Car le devenir est bien l'unité, mais il n'est pas le devenir de l'être et du non-être. Il est, par conséquent, le devenir d'un terme plus concret dont il est un moment subordonné. Ce terme plus concret est d'abord l'existence.

(2) *Geworden : devenu.* C'est-à-dire que le devenir (*Werden*) qui est devenu (*geworden*), est ce que nous *appelons existence* (*Daseyn*), l'être qui n'est plus le simple être, mais l'être *qui est là*, l'être avec détermination.

(3) *Seyende, étant.*

(4) *Als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektirt : en tant qu'elle se réfléchit sur elle-même dans cette déterminabilité sienne*, dans cette déterminabilité qui n'est pas la déterminabilité d'un autre, mais sa propre déterminabilité. — L'*existence* est l'*être* avec *qualité* ou l'*être qualifié*, c'est-à-dire l'être avec une différence et une négation. Aussi longtemps que cette différence est maintenue, on n'aura que l'*existence immédiate*. Mais la négation est inhérente à l'*existence*, ce qui fait que l'existence nie tout autre existence, ou ce qui revient au même, se nie elle-même en se réfléchissant sur elle-même par suite de cette négation (car la négation implique ce double mouvement) et en devenant *l'être existant*. « L'existence, la vie, la pensée, etc., dit Hégel (*Grande logique*) se déterminent essentiellement comme *être existant*, comme *être vivant*, etc. Cette détermination est de la plus haute importance, car il ne faut pas s'arrêter à des généralités telles que l'*existence*, la *vie*, etc., ni même à la *divinité* (*Gottheit*) à la place de Dieu. »

quelque chose (1). Il faut maintenant indiquer sommairement les catégories qui se développent dans l'existence.

(*Zusatz.*) La *qualité* est en général la déterminabilité immédiate identique avec l'être, à la différence de la *quantité* qu'on doit considérer après elle, et qui est aussi une déterminabilité de l'être, mais une déterminabilité qui n'est plus immédiatement identique avec l'être, et qui est indifférente et extérieure à l'être. *Quelque chose* est ce qu'il est par sa qualité, et en perdant sa qualité il cesse d'être ce qu'il est. En outre, la qualité est seulement et essentiellement une catégorie du fini et, par suite, elle a sa place spéciale dans la nature et nullement dans le monde de l'esprit. Par exemple, dans la nature on doit considérer comme qualités ce qu'on appelle substances simples, telles que l'oxygène, l'azote, etc. Par contre, dans la sphère de l'esprit, la qualité ne se produit que d'une façon subordonnée, et elle n'y est pas comme si une forme déterminée de l'esprit se trouvait épuisée par elle. Si nous considérons, par exemple, l'esprit subjectif qui fait l'objet de la psychologie, nous pourrons dire sans doute que la signification logique de ce qu'on appelle caractère est la qualité.

(1) *Daseyendes, Etwas. L'étant*, et le *quelque chose*. Cependant l'expression *quelque chose* ne rend pas exactement l'*Etwas*, parce que les mots *quelque* et *chose* appartiennent à des déterminations ultérieures de la notion. Le *quid* des Latins, le τὸ ποιόν des Grecs, et le *un qualché* des Italiens l'expriment plus exactement. Ce qu'il faut se représenter ici, c'est l'être qualifié *particularisé*, ou, pour mieux dire, l'être qualifié avec une nouvelle négation, car le *quelque chose* est une négation de la négation. On se représente le *quelque chose*, dans *l'être vivant*, par exemple, comme une réalité. C'est en effet une réalité, mais c'est aussi ce qu'il y a de plus superficiel dans la réalité. On peut dire que le sujet, ou le moi est aussi *quelque chose*, mais, en tant que *quelque chose*, le *moi* est à peine une réalité.

Mais on ne doit pas entendre cela comme si le caractère était une déterminabilité qui pénètre entièrement l'âme, et est immédiatement identique avec elle, ainsi que cela a lieu dans les substances simples de la nature que nous venons de nommer. Par contre, la qualité se produit comme telle d'une façon plus déterminée dans l'esprit aussi, lorsque celui-ci se trouve dans un état maladif et de servitude. C'est ce qui a lieu surtout dans la passion, et dans la passion excitée jusqu'à la folie. On peut bien dire d'un fou dont la conscience est envahie par la jalousie, la peur, etc., que sa conscience est déterminée comme qualité (1).

§ XCI.

La qualité, en tant que déterminabilité qui contient l'être (2) en face de la négation qu'elle contient aussi, mais qui se distingue d'elle, est la *réalité* (3). La négation qui n'est plus le non-être abstrait, mais qui est comme existence et comme quelque chose, n'est qu'une forme dans celui-ci (4); elle est comme *autre quelque*

(1) Parce que l'esprit se trouve dans un état d'abstraction, ou, ce qui revient au même, est comme concentré dans une de ses qualités.

(2) *Seyende Bestimmtheit : Determinabilité étante*, déterminabilité de l'être, ou qui contient l'être comme un moment.

(3) *Realität.* La qualité est la déterminabilité de l'être, ou la déterminabilité qui contient l'être comme un moment subordonné. Or cette déterminabilité qui est, c'est-à-dire cette déterminabilité immédiate est une négation dans la qualité, mais c'est une négation qui n'est pas encore posée, qui n'est que virtuellement en elle, et qui, en ce sens, se distingue d'elle. Cette déterminabilité immédiate, où la négation n'est pas encore posée ou, si l'on veut, où la négation ne s'est pas encore identifiée avec elle, est *la réalité* en général, ou immédiate.

(4) C'est une façon d'exprimer le rapport de *quelque chose* et de *l'autre quelque chose*. De même que la forme est intimement unie au contenu et est

chose (1). La qualité, par là que l'*autre quelque chose* est sa propre détermination, mais qui d'abord se distingue d'elle, est l'*être-pour-autre chose* (2),— c'est une extension de l'existence du *quelque chose*. L'être de la qualité comme telle est, à la différence de ce rapport avec autre chose, l'*être-en-soi* (3).

Zusatz. Ce qui est au fond de toute déterminabilité est la négation (*omnis determinatio est negatio*, comme dit Spinoza). L'opinion irréfléchie considère comme simplement positives les choses déterminées, et les maintient comme attachées à la forme de l'être. Mais on n'achève rien avec le simple être, car, ainsi qu'on l'a vu, l'être est le vide absolu et, en même temps, un moment qu'on ne saurait

la forme *du* contenu, de même ici on n'a plus le rapport abstrait de l'être et du non-être, mais le rapport du *quelque chose* et de *l'autre quelque chose*, rapport où *l'autre quelque chose* est comme la *forme* de *quelque chose*.

(1) *Andersseyn : l'être autrement*, ou *quelque chose d'autre :* expression plus indéterminée, et par cela même plus exacte.

(2) *Seyn-für-anderes.*

(3) *Das An-sich-seyn.* — Ainsi *l'être qualifié* ou l'*existence immédiate* appelle *l'être existant* (*Seyendes*) ou le *quelque chose* (*Etwas*), et ce quelque chose peut être appelé la *réalité* (*Realität*). La réalité, qu'il faut distinguer de la *Wirklichkeit*, qui, comme on le verra § 142, forme un degré ultérieur et plus concret de la notion, est ce moment où l'être et le non-être, étant devenus *quelque chose*, amènent le premier degré de l'existence concrète, car *quelque chose* qui devient est une réalité. Ainsi, par exemple, lorsqu'on parle de la réalité d'un projet, on n'entend dire ni que ce projet est réalisé, ni qu'il est à l'état abstrait, à l'état de simple être, si l'on peut ainsi s'exprimer, mais qu'il a commencé à prendre un corps, à devenir quelque chose, une réalité. — Maintenant le *quelque chose*, par cela même qu'il est le quelque chose, appelle *l'autre quelque chose* (*Andersseyn*) lequel à son tour étant l'*autre*, n'est pas seulement l'autre, mais *il est pour un autre*. (*Seyn-für-anderes.*) Ainsi ces deux termes sont tous deux des *autres*, c'est-à-dire ils sont autres qu'eux-mêmes, et partant ils sont tous deux l'un pour l'autre. — Vis-à-vis de ce rapport la qualité immédiate n'est que l'élément virtuel, *l'être-en-soi* (*An-sich-seyn*).

fixer (1). Mais ce qu'il y a de vrai dans cette confusion de l'existence, en tant qu'être déterminé, avec l'être abtrait, c'est que dans l'existence le moment de la négation y est d'abord, pour ainsi dire, enveloppé; car ce moment ne se produit librement et n'atteint à son complet développement que dans l'être-pour-soi. — Si maintenant nous considérons l'existence comme une déterminabilité qui possède l'être (2), nous aurons en elle ce qu'on entend par *réalité*. On parle, par exemple, de la réalité d'un plan ou d'un projet, et l'on entend par là que ces choses ne sont plus à l'état interne, subjectif, mais qu'elles sont entrées dans l'existence. On peut dire dans le même sens que le corps est la réalité de l'âme, que le droit est la réalité de la liberté, ou bien, d'une façon tout à fait générale (3), on pourrait appeler le monde la réalité de la notion divine. Mais on a aussi l'habitude de parler de la réalité dans un autre sens, en entendant par là qu'une chose est adéquate à sa détermination essentielle, ou à sa notion, comme lorsqu'on dit : c'est là une occupation réelle, ou bien c'est un homme réel (4). Dans ces exemples il ne s'agit pas d'une existence immédiate, extérieure, mais bien plutôt de l'accord d'une existence avec sa notion. Mais ainsi conçue la réalité ne diffère pas de ce moment de l'idée que nous allons d'abord (5) connaître comme *être-pour-soi*.

(1) *Haltlose* : qui n'a pas de point d'appui, en ce sens qu'il est l'indétermination absolue, et que par cela même il passe dans le non-être.

(2) *Seyende Bestimmtheit.*

(3) *Ganz allgemein* : c'est-à-dire d'une façon tout à fait abstraite, et cela en ce sens qu'on pourrait considérer le monde comme la première déterminabilité de la notion divine.

(4) *Ein reeller Mensch* : ou, comme on dit aussi, un homme véritable.

(5) *D'abord* veut dire que dans l'*être-pour-soi* on a bien une catégorie qui

§ XCII.

β. L'être qu'on maintiendrait comme être différencié d'avec la déterminabilité, comme être-en-soi, ne serait que l'être abstrait et vide. Dans l'existence la déterminabilité ne fait qu'un avec l'être, et la déterminabilité posée comme négation est *borne*, *limite* (1). Par conséquent, être autre qu'elle-même (2) n'est pas un moment indifférent et extérieur à l'existence, mais c'est son propre moment. *Quelque chose* est par sa qualité d'abord fini, et de plus variable, de telle sorte que la finité et la variabilité appartiennent à son être.

Zusatz. Dans l'existence la négation est encore immédiatement identique avec l'être, et cette négation est ce que nous appelons *limite*. Quelque chose est ce qu'il est dans sa limite, et par sa limite. On ne doit pas considérer la limite comme purement extérieure à l'existence, mais bien plutôt comme enveloppant l'existence entière. C'est lorsqu'on confond la limite quantitative avec la qualitative qu'on considère la limite comme une détermination extérieure à l'existence. Ici il n'est d'abord question que de la limite qualitative. Lorsqu'on considère l'étendue, les trois arpents, par exemple, d'une pièce de terre, on a une limite quantitative. Mais cette pièce de terre est un pré, ce n'est pas un bois, ou un terrain marécageux, et c'est là sa limite qualitative. — L'homme s'il veut être réellement, doit exis-

exprime mieux l'accord d'une existence avec sa notion, mais que l'être pour soi non plus ne contient pas l'accord concret, l'unité concrète de ces deux termes.

(1) *Gränze, Schranke.*

(2) *Das Andersseyn.*

ter, et il doit se limiter jusqu'au bout. Celui qui fait trop le dégoûté vis-à-vis du fini n'atteint à aucune réalité, mais il s'agite dans le monde des abstractions, et se consume au-dedans de lui-même.

Si nous considérons maintenant ce que nous avons dans la limite, nous trouverons qu'elle renferme en elle-même une contradiction, et qu'elle se produit ainsi comme un moment dialectique. La limite, en effet, constitue, d'une part, la réalité de l'existence, et, d'autre part, elle est sa négation. Mais la limite en tant que négation du *quelque chose* n'est pas le non-être abstrait en général, mais un non-être qui est (1), ou ce que nous appelons l'*autre*. Dans le quelque chose nous est donné aussi l'autre, et nous savons que nous avons non-seulement le quelque chose, mais l'autre aussi. Cependant, l'autre n'est pas ainsi constitué que nous puissions penser le quelque chose sans lui, mais le quelque chose est en soi l'autre de lui-même, et la limite de quelque chose devient une limite objective dans l'autre. Si maintenant nous considérons leur différence nous trouverons que le quelque chose et l'autre sont une seule et même chose. C'est cette identité qu'exprimaient aussi les Latins lorsqu'ils désignaient ces deux termes par *aliud-aliud*. L'autre qui est en regard du quelque chose est lui aussi un quelque chose ; ce que nous exprimons en disant quelque chose d'autre ; et de son côté le premier quelque chose, en tant que quelque chose est en face de l'autre déterminé, est lui aussi un autre. Lorsque nous disons : quelque chose d'autre, nous nous représentons d'abord le

(1) *Ein seyendes Nichts* : un non-être qui contient l'être comme un moment idéal, un moment qu'on a traversé.

quelque chose comme si, pris en lui-même, il n'était que le quelque chose, et comme si la détermination de l'autre y était ajoutée du dehors (1). C'est ainsi, par exemple, que nous nous représentons la lune, qui est autre chose que le soleil comme pouvant très-bien exister lors même que le soleil ne serait pas. Mais dans le fait la lune a (en tant que quelque chose) son autre en elle-même, et c'est là ce qui fait sa finité. Platon dit : Dieu a composé le monde de la nature de l'un et de l'autre (τοῦ ἑτέρου). En unissant ces deux natures il en a formé une troisième, qui les contient toutes deux. — Ici se trouve énoncée la nature du fini. En tant que quelque chose, le fini n'est pas indifférent à l'égard de l'autre, mais il est en soi l'autre de lui-même, et par suite il change. Dans le changement se manifeste la contradiction interne qui est inhérente à l'existence, et qui stimule l'existence à aller au delà d'elle-même. L'existence apparaît d'abord à la représentation comme un terme purement positif et qui demeure immobile au dedans de ses limites. On sait bien que tout être fini (et l'existence est un tel être) est soumis au changement. Seulement cette mutabilité de l'existence apparaît à la représentation comme une simple possibilité dont la réalisation n'a pas son fondement dans l'existence elle-même. Mais en réalité, si l'existence change, c'est que le changement est contenu dans sa notion, et le changement n'est que la manifestation de ce qu'est virtuellement l'existence. L'être vivant meurt, et il meurt par la simple raison qu'en tant qu'être vivant il a en lui-même le germe de la mort.

(1) *Durch ein bloss ausserliche Betrachtung :* par une considération, une vue purement extérieure.

§ XCIII.

Le quelque chose est quelque chose d'autre, mais celui-ci est pareillement quelque chose, et, par conséquent, il est aussi quelque chose d'autre (1), et ainsi de suite à l'infini.

§ XCIV.

C'est là l'infinité fausse (2) ou négative, en ce qu'elle ne contient que la négation du fini, lequel se reproduit sans cesse, et qui, par conséquent, n'est nullement supprimé : ou, ce qui revient au même, cette infinité exprime que le fini doit être supprimé, mais elle ne le supprime point. Le progrès indéfini (3) se borne à répéter la contradiction que contient le fini, savoir, que le fini est tout aussi bien le *quelque chose* que son contraire, et qu'il est l'alternation incessante et réciproque de ces déterminations.

Zusatz. Lorsqu'on laisse subsister l'un hors de l'autre les moments de l'existence, le quelque chose et l'autre, on a ceci : le quelque chose devient l'autre, et celui-ci est lui aussi le quelque chose, lequel en tant que quelque chose se change à son tour (4), et ainsi à l'infini. Mais ce progrès indéfini n'est point le vrai infini, lequel consiste bien plutôt à demeurer en soi-même dans son contraire, ou, si on l'énonce sous forme de processus, à s'atteindre soi-même dans son contraire. Il est de la plus haute importance de bien saisir la notion de la vraie infinité, et de ne pas s'arrêter à

(1) Qui n'est plus le premier *Anderes* (le premier quelque chose d'autre), mais le second dans la série des termes qui forment le progès indéfini.

(2) *Schlechte : mauvaise*, qui n'est pas la vraie.

(3) *Der Progress ins Unendliche : le progrès à l'infini.*

(4) En l'autre.

la fausse infinité du progrès indéfini. Lorsqu'on parle de l'infinité de l'espace et du temps, c'est d'abord au progrès indéfini qu'on a l'habitude de s'arrêter. On dit, par exemple, tel temps, le présent, et l'on va ensuite en avant et en arrière, au delà de cette limite. Il en est de même à l'égard de l'espace sur l'infinité duquel des astronomes à l'esprit inventif nous débitent une foule de déclamations vides. On ajoute aussi d'habitude que la pensée doit succomber en considérant une telle infinité. Cette remarque est vraie. Mais elle est vraie parce que nous nous lassons d'aller en avant dans la contemplation de cet objet, non à cause de sa sublimité, mais à cause de l'ennui qui l'accompagne. Il est ennuyeux, en effet, de se plonger dans la contemplation de ce progrès infini qui ne fait que reproduire sans cesse la même chose. On pose une limite, puis on la franchit, puis on pose une autre limite, et ainsi à l'infini. Ici on n'a qu'une alternation superficielle de termes qui ne sortent pas du fini. Lorsqu'on s'imagine qu'en entrant dans cette infinité on s'affranchit du fini, on n'a dans le fait que la délivrance de la fuite. Mais celui qui fuit n'est point libre, car en fuyant il est toujours conditionné par ce devant lequel il fuit. On pourra ajouter avec raison qu'on ne peut atteindre l'infini; mais cela vient de ce qu'on veut que l'infini ne soit que quelque chose d'abstractivement négatif (1). Mais la philosophie ne s'occupe pas de ces objets vides, et qui reculent indéfiniment devant la pensée (2). Ce qui fait l'objet de

(1) Tandis que le vrai infini est la négation concrète, la négation de la négation.

(2) *Bloss Jenseitigen* : des objets placés au delà ou au-dessus de sa sphère, de la sphère de la pensée philosophique.

ses recherches c'est toujours l'être concret et absolument présent. On a aussi posé le problème philosophique sous cette forme : comment l'infini s'est-il décidé à sortir de lui-même ? A cette question, qui présuppose une opposition inconciliable de l'infini et du fini, il n'y a qu'à répondre que cette opposition n'a point de vérité (1), et qu'en réalité l'infini sort et ne sort pas éternellement de lui-même. — En outre, lorsque nous disons que l'infini est le non fini, nous énonçons une proposition qui contient au fond le vrai sur ce point, car le non fini, par là que le fini est lui-même le premier être négatif, est la négation de la négation, la négation identique avec elle-même, et partant la vraie affirmation (2).

L'infinité de la réflexion dont il est ici question n'est qu'un effort pour atteindre la vraie infinité, un intermédiaire malheureux (3). C'est en général ce point de vue que la philosophie a adopté dans ces derniers temps en Allemagne. Ici le fini doit seulement être supprimé, et l'infini ne doit pas seulement être un être négatif, mais aussi un être positif. Il y a dans ce *devoir être* l'impuissance de celui qui reconnaît qu'un objet est rationnel et légitime, et qui avoue en même temps qu'il ne peut l'atteindre. Relativement à la morale, la philosophie de Kant et celle de Fichte

(1) *Ein Unwahres ist.*

(2) Le non-fini (*Das Nichtendlich*) contient d'abord la limitation ou la négation qui est dans le fini, et, de plus, il contient la négation par laquelle il nie le fini, et il contient le fini et sa négation comme un moment de lui-même. Il est donc la négation de la négation, et partant la vraie affirmation, ou le vrai infini.

(3) *Unglückseliges Mittelding : une chose moyenne malheureuse.* C'est une chose moyenne, et comme un expédient malheureux, puisque ce n'est ni le fini ni l'infini véritable.

ne sont pas allées au delà du point de vue de ce qui doit être. S'approcher indéfiniment des lois de la raison, c'est là la limite extrême à laquelle on est arrivé sur cette voie. On a aussi fondé sur ce postulat l'immortalité de l'âme.

§ XCV.

γ. Ce qui se trouve en réalité dans ce rapport c'est que le quelque chose devient autre chose, et que l'autre chose devient autre chose (1). Quelque chose est en rapport avec un contraire, qui est déjà un contraire à l'égard de lui-même; de telle sorte que le terme où l'on passe est tout à fait le même que le terme qui passe, les deux termes n'ayant qu'une seule et même détermination, et n'en ayant

(1) *Das Etwas zu Anderem und das Andere überhaupt zu Anderem wird.* Il faut remarquer que Hégel dit ici, d'abord, que *quelque chose* devient *autre chose*, et qu'au lieu de dire ensuite, comme il semble qu'il aurait dû dire, qu'*autre chose* devient, à son tour, *quelque chose*, il dit : *autre chose devient autre chose.* C'est précisément qu'ici on n'a plus le passage alterné du *quelque chose* à *autre chose*, et d'*autre chose* au *quelque chose*, qui est le mouvement de la fausse infinité, mais on a un passage du même au même, ou, ce qui revient au même, de l'autre à l'autre, c'est-à-dire qu'on n'a plus le passage d'un contraire à l'autre contraire qui est et demeure extérieur au premier, mais qu'on a un contraire (et il faut noter que ce contraire n'est pas l'*Etwas*, le *quelque chose*, mais l'*Anderes*, *l'autre chose*, par cela même que le *quelque chose* est déjà dans l'*autre chose*), qui est à lui-même son propre contraire, ou, si l'on veut, qui est le contraire de lui-même au dedans de lui-même; de sorte que l'on n'a plus deux termes qui, tout en passant l'un dans l'autre, gardent chacun un élément immédiat et sa différence, — son *en-soi*, — mais on a un seul et même terme, une unité où l'autre est à la fois l'autre de lui-même et l'autre de l'autre ; et par suite on n'a plus l'*être-en soi*, c'est-à-dire on n'a plus la première opposition ou la première négation, mais on a l'être qui a posé cette négation, qui l'a posée en lui-même et pour lui-même, et qui par cela même les nie, et par cette négation, qui est la négation de la négation, est pour soi, on a, en un mot, l'*être-pour-soi*.

pas d'autre, savoir, celle d'être autre chose (1), de telle façon que le quelque chose en passant dans son contraire ne fait que passer en lui-même. Et c'est ce rapport qui consiste à passer dans son contraire, et, en passant dans son contraire, à ne passer qu'en soi-même, qui constitue la vraie infinité. Ou bien, en considérant ce rapport négativement, on peut dire que ce qui change c'est l'autre, qui devient l'autre de l'autre (2). Par là se trouve ramené l'être, mais l'être comme négation de la négation, c'est-à-dire l'*être-pour-soi* (3).

REMARQUE.

Le dualisme qui rend insurmontable l'opposition du fini et de l'infini ne fait pas cette simple remarque que d'après cela l'infini ne sera que l'un des deux côtés, qu'il ne sera qu'un terme particulier, et que le fini sera l'autre terme particulier. Mais un infini qui n'est qu'un être particulier, qui n'est qu'à côté du fini, et qui par cela même a dans le fini sa limite, n'est pas ce qu'il doit être, il n'est pas l'infini, mais simplement le fini. — Dans un rapport où l'on place le fini d'un côté et l'infini de l'autre, où le

(1) *Ein Anderes zu syen :* c'est-à-dire d'être autres qu'eux-mêmes, et d'être autres qu'eux-mêmes en étant chacun en lui-même son contraire..

(2) C'est-à-dire que si l'on considère ce mouvement, ce devenir par son côté négatif, par le côté de l'autre (et on peut le considérer ainsi par la raison que l'autre contient l'*Etwas*), ce qui changera ce sera l'autre ; mais dans ce changement l'autre devient l'autre *de* l'autre (*Das Andere des Anderen*), ce qui revient à dire que l'autre ne devient pas l'autre d'un autre que lui-même, mais l'autre de lui-même.

(3) Ici on peut se rendre compte de l'expression hégélienne *en et pour soi.* Elle exprime l'unité concrète, ou l'idée proprement dite. Car l'idée contient l'*en soi*, ou le moment de l'opposition et de la finité comme un moment nécessaire, mais subordonné.

fini est de ce côté, et l'infini de l'autre côté, on accorde au fini la même importance et la même indépendance qu'à l'infini ; on fait du fini un être absolu, un être qui dans ce dualisme se suffit à lui-même. On craint que si l'infini, pour ainsi dire, touche le fini, il ne l'annule. Ainsi il ne doit point le toucher, et il faut qu'ils soient séparés par un pont, par un abîme infranchissable, et que l'infini se tienne au delà et le fini en deçà de la limite. La doctrine qui prétend s'élever au-dessus de toute métaphysique en maintenant cette séparation du fini et de l'infini ne fait au fond que se mouvoir dans la sphère de l'entendement le plus ordinaire. Il lui arrive précisément ce qui a lieu dans le progrès indéfini. On accorde d'abord que le fini n'est pas en et pour soi, qu'il ne possède pas une réalité indépendante, qu'il n'est pas l'être absolu, mais qu'il n'est qu'un être qui passe, et puis l'on oublie tout cela, et l'on place le fini en face de l'infini en le séparant absolument de lui, et en se le représentant comme subsistant par lui-même et comme affranchi de toute limitation.— Ainsi la pensée qui croit par là s'élever à l'infini arrive à un résultat opposé à celui auquel elle vise ; elle arrive à un infini qui n'est que le fini ; et quant au fini qu'elle croit avoir, pour ainsi dire, laissé derrière elle, elle ne cesse pas de le reproduire, et d'en faire un être absolu.

En considérant de cette façon ce qu'il y a de faux dans la manière dont l'entendement conçoit le rapport du fini et de l'infini (on pourra utilement consulter ce que dit sur ce point Platon dans le Philèbe), on sera ici aussi facilement amené à exprimer ce rapport par les propositions : *le fini et l'infini ne font qu'un* ; *le vrai, l'infinité véritable*

est l'unité du fini et de l'infini. Ce que nous avons fait observer relativement à l'unité de l'être et du non-être s'applique également à ces propositions, savoir, que si, d'un côté, elles contiennent une pensée vraie, elles sont, d'un autre côté, inexactes et équivoques. On pourrait ensuite leur adresser le reproche de limiter l'infini, de rendre l'infini fini. Car le fini y apparaît comme s'il subsistait encore; il n'y est pas expressément marqué comme supprimé.— En outre, on pourra faire observer que si le fini, étant posé comme ne faisant qu'un avec l'infini, ne peut demeurer tel qu'il est hors de cette unité, et il faut que sa nature soit au moins modifiée (semblable à l'alcali qui en se combinant avec l'acide perd de ses propriétés), l'infini aussi devra subir le même sort, et dans sa négation (1) il se trouvera lui aussi émoussé par son contraire (2). C'est là, en effet, ce qui arrive à l'infini abstrait et exclusif de l'entendement. Mais le véritable infini ne se comporte pas comme l'acide exclusif (3), car il garde sa nature (4). La négation de la négation n'est pas une neutralisation, mais l'infini est la vraie affirmation, et il n'y a que le fini qui soit supprimé.

Avec l'*être-pour-soi* se produit la détermination de

(1) *Als das Negative : en tant qu'il est l'être, le terme négatif*, c'est-à-dire en tant qu'il nie le fini.

(2) *An dem Andern abgestumpft :* le fini qui se combinant avec l'infini l'émousse.

(3) *Einseitige.* L'alcali est exclusif, c'est-à-dire limité, fini, parce que s'il modifie l'alcali, il subit à son tour l'action de l'alcali, et il se trouve lui aussi modifié.

(4) *Es erhält sich : il se conserve*, il ne perd rien de sa nature, à la différence de l'alcali.

l'*idéalité* (1). L'existence, considérée d'abord seulement suivant son être ou son affirmation, a une réalité (§ 91), et, par conséquent, la finité aussi est d'abord déterminée comme ayant une réalité. Mais c'est bien plutôt son idéalité qui fait la vérité du fini. Par cette raison même l'infini de l'entendement, qui n'étant placé qu'à côté du fini est lui-même un des deux termes finis, est un faux infini, un moment de l'infini véritable. Cette idéalité du fini (2) est le principe fondamental de la philosophie, et toute vraie philosophie est, par conséquent, un idéalisme. Ce qu'il importe à cet égard c'est de ne pas confondre l'infini avec l'être particulier et fini.—C'est pour cette raison que nous avons ici insisté sur cette différence d'où dépend la notion fondamentale de la philosophie, l'infini véritable (3). Et cette différence ressort des considérations que nous venons d'exposer dans ce paragraphe, considérations bien simples et par cela même peut-être inaperçues, mais qui n'en sont pas moins irréfutables.

(1) Les catégories précédentes sont les catégories du fini, c'est-à-dire elles sont bien des moments de l'idée, mais de l'idée qui pose la différence et l'opposition, lesquelles constituent la sphère de la finité. Dans le *Fursichseyn* l'idée se produit pour la première fois comme idée véritable, c'est-à-dire dans son unité, et dans son unité véritable et concrète. C'est en ce sens qu'avec l'être-pour-soi paraît aussi l'idéalité.

(2) C'est-à-dire cette nature du fini qui fait que le fini n'est qu'un moment de l'idée, et que c'est dans l'idée qu'il trouve sa vérité.

(3) Car la notion de la philosophie est la notion infinie, ou la notion de l'infini.

C. L'ÊTRE-POUR-SOI.

§ XCVI.

α.) L'*être-pour-soi* en tant qu'il constitue un rapport avec lui-même est un être immédiat (1), et en tant qu'il constitue un rapport négatif avec lui-même il est l'*être-pour-soi déterminé*, *l'un* (2), l'être en lui-même sans différence, et qui par suite éloigne de lui son contraire (3).

Zusatz. L'*être-pour-soi* est la qualité achevée, et contient comme tel l'*être* et l'*existence* comme ses moments idéaux. En tant que être, l'être-pour-soi est le rapport simple avec soi-même, et en tant qu'existence, est l'être déterminé. Cette déterminabilité n'est plus la déterminabilité finie du *quelque chose* dans sa différence d'avec l'*autre*, mais la déterminabilité infinie qui renferme en elle la différence comme supprimée.

L'exemple le plus proche de l'être-pour-soi nous l'avons dans le moi. Nous nous savons, en tant que nous existons, à la fois comme différents d'autres êtres existants, et comme

(1) *Ist Unmittelbarkeit* : *est immédiatité*. C'est le moment immédiat de l'être-pour-soi.

(2) *Fursichseyendes*, *Eins*. Littéralement : l'*étant-pour-soi*, *l'un*, l'un qu'il faut distinguer de l'*unité* (*Einheit*) qui, comme on le verra plus loin, est la réunion de plusieurs *uns*.

(3) *Das in sich selbst Unterschiedslose damit das Anderes aus sich Ausschliessende*. — Ainsi l'être-pour-soi est d'abord l'être-pour-soi, et il n'est que l'être-pour-soi. C'est là sa première affirmation, son moment immédiat, son immédiatité. Mais dans ce moment immédiat il contient aussi un rapport négatif avec lui-même, il est, comme dit le texte, en tant que rapport du négatif avec soi-même, car c'est ainsi qu'il n'est pas l'*être-pour un-autre* (*seyn-für-Anderes*), mais qu'il est pour soi. Il est, par conséquent, l'être pour soi *qui est*, l'être pour soi déterminé, l'*un*. Comme tel il est d'abord l'être-pour-soi sans différence, et qui exclut, repousse l'*autre*, son contraire.

en rapport avec eux. Mais nous savons en outre que cette circonscription de l'existence va se concentrer dans la forme simple de l'être-pour-soi. Lorsque nous disons : moi, nous exprimons un rapport infini et en même temps négatif avec nous-mêmes. On peut dire que si l'homme se distingue de l'animal, et par là de la nature en général, c'est qu'il se sait comme moi, ce qui veut aussi dire que les choses de la nature n'atteignent pas à l'être-pour-soi, mais que renfermées dans l'existence elles sont seulement pour autre chose (1). — Maintenant, il faut aussi concevoir l'être pour-soi en général comme *idéalité*, tandis que l'existence a été désignée précédemment par le nom de *réalité*. En général on considère l'idéalité et la réalité comme deux déterminations placées avec une égale indépendance l'une en face de l'autre, et l'on dit d'après cette manière de les concevoir qu'en dehors de la réalité (2) il y a *aussi* une idéalité. Cependant l'idéalité n'est pas quelque chose qui existe hors et à côté de la réalité, mais la notion de l'idéalité consiste expressément en ceci, qu'elle est la vérité de la réalité, ce qui veut dire que la réalité se produit elle-même comme idéalité en posant ce qu'elle est en soi (3). On ne doit pas, par conséquent, s'imaginer qu'on a rendu à l'idéalité ce qui lui appartient lorsqu'on accorde simplement que la réalité n'est pas le tout, et qu'il faut aussi reconnaître qu'il y a hors de la réalité une idéalité aussi. Une telle idéalité qui serait à côté, ou qui se tiendrait même constam-

(1) *Für Anderes :* et qu'elles ne sont pas pour elles-mêmes.

(2) *Ausser der Realität : en dehors de la réalité*, ou *outre la réalité*.

(3) C'est-à-dire en posant sa finité, et en s'absorbant ainsi elle-même dans l'idéalité.

ment au-dessus de la réalité ne serait dans le fait qu'un mot vide. L'idéalité n'a un contenu qu'en étant le contenu de quelque chose. Et ce quelque chose n'est pas un ceci ou un cela indéterminé, mais l'existence déterminée comme réalité, existence qui, considérée en elle-même et fixée dans ses limites, n'a point de vérité. On a eu raison en un certain sens de se représenter la différence de la nature et de l'esprit de cette façon que la détermination fondamentale de la première serait la réalité, tandis que l'idéalité constituerait la détermination fondamentale du second. Seulement la nature n'est pas une sphère fixe, achevée, qui existe pour soi, et qui pourrait être sans l'esprit, mais c'est au contraire dans l'esprit qu'elle atteint son but et sa vérité ; et, à son tour, et précisément pour cette raison, l'esprit n'est point une sphère abstraite placée au delà de la nature, mais il n'est esprit véritable, et ne s'affirme comme tel qu'autant qu'il contient et absorbe en lui la nature. Nous devons rappeler à ce sujet la double signification de notre mot allemand *aufheben*. Ce mot veut dire d'abord supprimer, nier, et c'est en ce sens que nous disons qu'une loi, une disposition, a été supprimée. Mais nous l'entendons aussi dans le sens de *aufbewahren*, conserver, et, c'est ainsi que nous disons d'une chose qu'elle a été bien conservée. On ne doit pas considérer cet usage que fait le langage du même mot dans ce double sens, positif et négatif, comme un fait accidentel, et l'on ne doit pas non plus lui en faire un reproche comme si cela pouvait donner lieu à une confusion, mais il faut au contraire y reconnaître l'esprit spéculatif de notre langue qui s'élève au-dessus des divisions et des abstractions de l'entendement.

§ XCVII.

β.) Le rapport d'un terme négatif (1) avec lui-même est un rapport négatif, et partant il amène la différenciation de l'un d'avec lui-même, la répulsion de l'un, c'est-à-dire *plusieurs uns* (2). Par suite de l'immédiatité de l'être-pour-soi (3), déterminé il y a dans ces plusieurs uns un moment immédiat (4), ce qui fait que leur répulsion est une répulsion, ou exclusion réciproque.

Zusatz. Lorsqu'on parle de l'*un* il se présente ordinairement à l'esprit d'abord la pensée de *plusieurs*. Ici surgit la question : d'où le *plusieurs* vient-il ? La représentation n'a pas de réponse pour cette question, parce qu'elle considère le plusieurs comme existant d'une façon immédiate, et que l'un n'a une valeur que comme un parmi les plusieurs. Au contraire, suivant la notion l'un est la présupposition de plusieurs, et la pensée de l'un implique que l'un se pose lui-même comme plusieurs. En effet, l'un qui est pour soi n'est pas comme tel un terme qui, à l'instar de l'être, serait sans rapport, mais il implique un rapport tout aussi bien que l'existence (5). Seulement il n'est pas en rapport comme le *quelque chose* est en rapport avec l'*autre*, mais, en tant

(1) *Des Negativen : du négatif.*

(2) *Vieler Eins* ou *die Vielen* : *le plusieurs*, *le multiple*. — L'un, par son côté négatif, ou en tant qu'il repousse, ne repousse pas l'être, ou l'*autre*, ou un terme quelconque, mais les uns.

(3) *Fürsichseyende*. Voyez § précédent.

(4) Le texte a : *Sind diese Viele Seyende : ces plusieurs sont étant*. Le mot *seyende* marque l'être, ou le moment immédiat, et veut dire que les uns sont d'abord, et que par cela même ils se repoussent, et se repoussent réciproquement. Voyez § suivant.

(5) Par conséquent, de même que dans l'existence le *quelque chose* entraîne l'*autre chose*, ainsi l'*un* entraîne le *plusieurs*.

qu'unité du quelque chose et de l'autre, il constitue un rapport avec lui-même, et un rapport négatif. L'*un* se produit ainsi comme un terme qui entre en conflit avec lui-même, et qui se repousse lui-même ; et ce qu'il pose en se repoussant ainsi est le plusieurs (1). Nous pouvons désigner ce côté du processus de l'être-pour-soi par l'expression figurée de *répulsion*. On ne parle de répulsion qu'en considérant la matière, et l'on entend par là précisément ceci : que la matière, en tant que multiple, se comporte dans un chacun de ses uns comme excluant tous les autres. On ne doit pas du reste concevoir ce processus de répulsion comme si l'un était l'élément qui repousse, et les plusieurs étaient les éléments repoussés ; car, comme nous venons de le faire observer, c'est plutôt l'un qui s'exclut lui-même de lui-même, et se pose comme plusieurs. Mais chacun de ces uns est lui-même un, et, en tant qu'il se comporte comme tel, la répulsion de tous les uns se change en son contraire, en l'*attraction*.

§ XCVIII.

γ.) Mais dans *le plusieurs* tel un est ce qu'est tel autre. Tout *un* est *un*, ou bien *un* des plusieurs. Tous les *uns* sont donc une seule et même chose. En d'autres termes, la répulsion considérée en elle-même en tant que rapport négatif des différents uns, contient tout aussi nécessairement leur rapport réciproque (2), et, comme ceux avec qui l'un

(1) Ce qui veut dire que l'un constitue un terme plus concret que l'existence, et que par suite sa différenciation est plus intime et plus simple à la fois.

(2) *Aufeinander* : le rapport qu'on pourrait appeler positif par opposition à l'autre rapport, le rapport négatif (*gegeneinander*.)

en repoussant se met en rapport sont des uns, en se mettant en rapport avec eux il se met en rapport avec lui-même. Par conséquent, la répulsion est tout aussi essentiellement attraction, et l'un négatif (1), ou l'être-pour-soi se trouve ainsi supprimé. La déterminabilité qualitative qui atteint dans l'un à sa plus haute détermination (2), passe ainsi comme supprimée dans une nouvelle déterminabilité (3), c'est-à-dire dans l'être en tant que *quantité* (4).

(1) *Ausschliessende, repellirende : l'un excluant, repoussant.*

(2) *Ihr An-und-für sich Bestimmtseyn :* littéralement : *son être-déterminé en et pour soi.*

(3) Le texte dit simplement : *passe dans la déterminabilité.*

(4) Ainsi dans la catégorie de l'être-pour-soi on a trois moments, savoir l'*un* comme tel, l'un qui s'oppose à lui-même dans la répulsion, ou le *plusieurs*, et l'un qui revient à son unité dans l'*attraction*. L'attraction est l'être pour soi concret, qui a atteint à sa plus haute détermination, et qui forme ainsi le passage à la sphère de la *quantité*. Voici une partie de la démonstration telle qu'elle est exposée dans la *Grande Logique* (liv. I, p. 191-192) et qui établit l'unité des trois moments. « Cette façon de considérer les uns suivant laquelle, en les envisageant par leurs deux déterminations, savoir, en tant qu'ils sont (1), et en tant qu'ils sont en rapport, ils se produisent comme une seule et même chose et montrent leur indifférence (2), est le fait de notre comparaison (3). Mais il faut voir ce que pose en eux leur rapport réciproque lui-même. Ils *sont;* c'est là ce qui est présupposé dans ce rapport, et ils ne sont qu'autant qu'ils se nient les uns les autres, et qu'en même temps ils éloignent d'eux cette négation (4), en d'autres termes, que

(1) C'est leur moment immédiat.

(2) *Ununterschiedbarkeit : indifférenciabilité.*

(3) C'est-à-dire que dans ce qui précède, dans l'autre partie de la démonstration qui contient comme les préliminaires de la démonstration véritable, en considérant les uns soit dans leur état immédiat, soit dans leur rapport on est arrivé à cette identité qui constitue l'attraction. Mais ce n'est là qu'un procédé extérieur à la chose que l'on démontre; c'est ce procédé qui consiste à prendre les termes tels qu'on les trouve devant soi, et à les rapprocher. Ce n'est donc pas la déduction objective et véritable de la chose. Et c'est là ce qu'accomplit la partie de la démonstration qui va suivre. Le premier moment de la démonstration est le moment de la *réflexion*. Le second moment, c'est le moment *spéculatif*.

(4) *Diese ihre Idealitat, ihr Nagirtseyn : cette leur idéalité, ce leur être-nié.* Leur négation, ou leur être-nié est, en effet, leur idéalité, en entendant ce mot dans le sens hégélien. Car l'idéalité d'une chose vient de ce que l'idée est en elle, ou qu'elle est un moment de l'idée. Elle est donc niée par cela même qu'elle est un moment de l'idée, et qu'elle n'en est qu'un moment.

REMARQUE.

C'est à ce point de vue où l'absolu est déterminé comme être-pour-soi, comme un, et comme plusieurs, que se place la philosophie atomistique. Comme force fondamentale elle prend la répulsion, qui est un des moments de la notion de l'un. Quant à l'attraction elle ne s'en inquiète point, et elle laisse au hasard, c'est-à-dire à un principe irration-

autant qu'ils nient cette négation réciproque. En tant qu'ils sont, ils ne sont pas niés, il est vrai, par cette négation réciproque (5); cette négation n'est qu'un fait extérieur pour eux (6), c'est une négation qui rebondit et ne fait qu'effleurer leur surface. (7) Seulement ce n'est que par cette négation réciproque qu'ils reviennent sur eux-mêmes; ils ne sont que dans cette médiation (8); c'est ce retour sur eux-mêmes qui fait leur conservation et leur être-pour-soi. Mais (9) par là que leur négation ne produit aucun effet (10) par suite de la résistance que les uns immédiats, ou en tant qu'ils nient (11) opposent, les uns ne reviennent pas sur eux-mêmes, ils ne se conservent pas, ils ne sont pas (12).— D'où l'on tire cette conclusion que tous les uns sont identiques, que l'un d'eux est ce qu'est l'autre. Et ce n'est pas là un

(5) Le texte a : *dies Negiren des Andern : ce nier de l'autre*, c'est-à-dire de l'autre un, ou, ce qui revient au même, des autres uns; ce qui constitue précisément la négation réciproque des uns.

(6) *Ein Aeusserliches :* une chose, une modification extérieure.

(7) C'est une modification extérieure qui ne fait qu'effleurer leur surface, par la raison qu'ils ne cessent pas d'être.

(8) *Sie sind nur als diese Vermittlung : ils sont seulement en tant que cette médiation :* expression plus absolue et plus exacte, en ce qu'elle montre que cette médiation fait leur être.

(9) *Mais* n'est pas dans le texte, mais il est indiqué par le contexte.

(10) *Nichts effectuirt :* n'effectue rien, en ce sens qu'elle n'effleure que leur surface.

(11) *Die Seyenden als solche oder als negirende : die Seyenden als solche : les étants comme tels* sont ici les *uns immédiats*, qui, comme on l'a vu, dans le premier moment de leur rapport, nient.

(12) Ce qui veut dire que l'attraction est dans la répulsion elle-même, et qu'en se repoussant les uns s'attirent. En effet, ils ne sont et ne se conservent qu'en se niant, ou en se repoussant les uns les autres, ou, pour mieux, ils ne sont qu'en tant qu'ils sont cette médiation. Mais, par cela même qu'ils ne sont et ne se conservent que par et dans cette médiation, c'est-à-dire en se repoussant, en se repoussant ils ne reviennent pas sur eux-mêmes, ils ne sont pas, c'est-à-dire leur être négatif s'efface, et ils s'attirent. Car ils repoussent et se repoussent tous, et cette totalité de répulsion, ou cette médiation totale des uns est l'attraction. Il faut même dire que l'attraction est l'unité concrète de l'un et des plusieurs, ou de la répulsion. Car elle est l'un, mais l'un qui contient les plusieurs, ou les uns. Et les uns ne se repoussent, c'est-à-dire, d'un côté, ne *sont* et ne se conservent, et, de l'autre, n'entrent en collision, que parce qu'ils s'attirent.

nel (1) le soin de rassembler les atomes. Dès que l'on fixe l'un comme un (2), on est obligé de considérer l'union des uns comme un fait purement extérieur. — Le vide qui est l'autre principe opposé aux atomes est la négation elle-même qu'on se représente comme non-être immédiat (3) entre les atomes. — La nouvelle atomistique et la physique avec elle admettent toujours ce principe, si ce n'est qu'à l'atome elles ont substitué les particules, les molécules. Elles se sont ainsi rapprochées de la représentation sensible, mais elles ont abandonné la détermination rationnelle (4). — En outre, en plaçant la force attractive à côté de la force répul-

rapport que nous établissons entre eux, un assemblage extérieur des uns ; mais la répulsion elle-même est ce rapport (13) : l'un qui exclut les uns se met lui-même en rapport avec eux, les uns, c'est-à-dire il se met en rapport avec lui-même. Par conséquent, le rapport négatif des uns entre eux n'est que leur absorption dans l'unité (14). Cette identité où passe leur répulsion est la suppression de leur différence et de leur extériorité, différence et extériorité qu'ils devraient plutôt conserver l'un à l'égard de l'autre en tant qu'ils s'excluent. — Cette position des uns dans un seul un (15) est l'attraction. »

(1) L'expression du texte est *das Gedankenlose* : un principe, une détermination où il n'y a pas de pensée, qu'on ne peut rationnellement penser, qui n'est pas une pensée véritable.

(2) Et par suite l'un ne devient pas plusieurs.

(3) *Als seyende Nichts : comme non-être étant, qui est* entre les atomes : c'est-à-dire comme non-être ou négation des atomes qui ne se médiatise pas avec eux.

(4) *Die denkende Bestimmung : la détermination pensante :* une détermination de la pensée, et où la pensée est par cela même présente est une détermination pensante. Hégel veut dire que la molécule n'est plus exactement l'atome tel que l'avaient conçu les anciens atomistes. Car pour ceux-ci l'atome est un principe absolu, l'universel, et partant un principe suprasensible.

(13) *Ist selbst Beziehen : est elle-même mettre en rapport.*

(14) *Ein Mit-sich-zusammengehen : un aller ensemble avec soi :* expression intraduisible, et qui veut dire que les uns vont dans leur rapport négatif, dans leur individualité, s'unir et se on dre dans l'unité.

(15) *Diess sich in Ein-Eines-setzen der vielen Eins : ce se poser des uns dans un un*, etc.: ce qui exprime le mouvement des uns qui passent eux-mêmes par une nécessité interne dans l'attraction.

sive, on a complété l'opposition, et l'on est allé plus loin dans la connaissance de ces forces de la nature, comme on les appelle (1). Mais il faudrait faire sortir leur rapport, rapport qui fait leur nature concrète et véritable, de la confusion et de l'obscurité qui l'entourent, et que Kant lui aussi a laissé subsister dans ses *Principes métaphysiques d'une science de la nature* (*Metaphysichen Anfangsgründe des Vissenschaft der Natur*) (2). C'est dans la sphère politique que de nos jours le point de vue atomistique joue un rôle plus important que dans les sciences physiques. Suivant ce point de vue, les volontés individuelles constituent le principe fondamental de l'état ; ce qui attire les individus ce sont les intérêts et les besoins particuliers, et l'universel, l'état n'est fondé que sur le rapport extérieur d'une convention.

Zusatz. La philosophie atomistique forme un degré essentiel dans le développement historique de l'idée, et le principe de cette philosophie est en général l'être-pour-soi sous forme de plusieurs. A ces physiciens qui de nos jours tiennent en si grand honneur l'atomistique, et qui ne veulent pas entendre parler de métaphysique, il faut ici rappeler qu'en se jetant dans les bras de l'atomisme on ne s'éloigne pas de la métaphysique, et l'on n'en ramène pas moins la nature à la pensée, car l'atome est dans le fait lui aussi

(1) *Forces de la nature* est, en effet, une expression ou, pour mieux dire, une pensée indéterminée qui n'exprime nullement les vrais principes de la nature.

(2) Voyez un examen de la théorie de Kant sur *la construction de la matière par les forces attractive et répulsive : Grande Logique*, p. 200 et suivantes. Volume I. — Voyez aussi même vol. p. 177-200 une critique de l'atomisme, de la monade de Leibnitz, ainsi que de la doctrine qui fonde l'état sur la volonté et les intérêts individuels.

une pensée, et par suite la conception de la matière comme composée d'atomes est une conception métaphysique. Newton a, il est vrai, averti expressément la physique de se garder de la métaphysique; mais il faut dire à son honneur que lui-même il n'a nullement suivi cet avis. Le pur physicien n'est, en effet, que l'animal, parce que l'animal ne pense pas, tandis que l'homme qui est un être pensant est né métaphysicien. Seulement il faut voir si la métaphysique qu'on emploie est la vraie métaphysique, et surtout si, au lieu de l'idée concrète logique (1), on n'a que des déterminations exclusives, que l'entendement immobilise, auxquelles on s'arrête, et qui deviennent le fondement de notre activité pratique tout aussi bien que de notre activité théorétique. C'est ce reproche qu'il faut adresser à la philosophie atomistique. Les anciens atomistes considéraient (et c'est aussi ce qui a ordinairement lieu de nos jours) toute chose comme un multiple (2), et par suite c'est le hasard qui doit rassembler les atomes qui s'agitent dans le vide. Or, le rapport des *uns* n'est nullement un rapport accidentel, mais un rapport qui, comme on l'a vu, est fondé sur leur nature. C'est à Kant que revient le mérite d'avoir complété la conception de la matière en la considérant comme l'unité de la répulsion et de l'attraction. Ce qu'il y a ici de vrai c'est qu'il faut considérer l'attraction comme l'autre moment qui est contenu dans la notion de l'être-pour-soi, et qu'ainsi elle est un élément intégrant

(1) *Konkreten, logischen Idee.* L'idée logique hégélienne, ou spéculative est, en effet, l'idée concrète, à la différence de l'idée logique de l'entendement, ou formelle qui est l'idée abstraite.

2) *Als ein Vieles*: comme un agrégat d'atomes.

de la matière tout aussi bien que la répulsion. Mais le défaut que présente cette construction de la matière qu'on appelle dynamique c'est qu'on prend la répulsion et l'attraction comme un postulat, et qu'on ne les déduit point; tandis que c'est cette déduction qui devrait expliquer le comment et le pourquoi de leur unité gratuitement admise. En outre, Kant a expressément enseigné qu'il n'y a pas de matière en elle-même, et après voir doué, si l'on peut ainsi dire, par parenthèse, la matière de ces deux forces, il a aussi enseigné qu'on doit avoir son unité exclusivement dans ces deux forces. C'est cette dynamique pure qu'ont adoptée pendant un certain temps les physiciens allemands, ce qui a fait que de nos jours la plupart d'entre eux se sont trouvés de nouveau disposés à revenir au point de vue atomistique et, contre l'avis de Köstner leur collègue d'heureuse mémoire, à considérer la matière comme composée d'éléments infiniment petits, appelés atomes, lesquels atomes doivent être mis en rapport par le jeu des forces attractive et répulsive, ou même d'une autre force quelconque qu'on pourra y ajouter. L'absence de pensée (1) qu'on découvre dans cette métaphysique devrait être une raison suffisante pour qu'on prît ses précautions à son égard.

Zusatz 2. Le passage de la qualité à la quantité qu'on vient de marquer dans le paragraphe ci-dessus ne se rencontre pas dans notre conscience ordinaire. Pour celle-ci la qualité et la quantité sont deux déterminations indépendantes placées l'une à côté de l'autre, et c'est conformément à cette manière de voir qu'on dit que les choses ne sont

(1) *Gendenkenlosigkeit.* Voy. p. 438.

pas seulement déterminées qualitativement, mais *aussi* quantitativement. D'où viennent ces déterminations, et comment se comportent-elles l'une à l'égard de l'autre? C'est là une question dont on ne s'occupe point. Or la quantité n'est rien autre chose que la qualité supprimée, et c'est la dialectique de la qualité qu'on vient de considérer qui réalise cette suppression. Nous avons eu d'abord l'être, et nous avons vu le devenir se produire comme sa vérité. Le devenir a formé le passage à l'existence dont nous avons reconnu la vérité dans le changement (1). Mais le changement s'est produit dans son résultat comme être-pour-soi qui s'affranchit du rapport avec l'autre, et du passage dans celui-ci; lequel être-pour-soi nous l'avons vu se supprimer lui-même dans les deux côtés de son processus, la répulsion et l'attraction, et supprimer ainsi la qualité en général, la qualité dans la totalité de ses moments. Or cette qualité supprimée n'est ni le non-être abstrait, ni l'être tout aussi abstrait et tout aussi indéterminé, mais c'est l'être indifférent à l'égard de la déterminabilité, et c'est cet être qui se présente à nous comme quantité, même dans notre représentation ordinaire. Suivant ce mode de considérer les choses, nous considérons d'abord celles-ci sous le point de vue de leur qualité que nous concevons comme une déterminabilité identique avec l'être de la chose. Si nous considérons ensuite la quantité, nous voyons aussitôt s'offrir à notre esprit la représentation d'une déterminabilité indifférente, extérieure, de telle façon qu'une chose, bien que sa quantité change, et qu'elle devienne

(1) *Veränderung* : car l'*existence*, en tant que finie, non-seulement devient, mais elle change ; le quelque chose se change en l'autre chose.

plus grande ou plus petite, demeure cependant ce qu'elle est.

B.

QUANTITÉ.

a. QUANTITÉ PURE.

§ XCIX.

La quantité est l'être pur où la déterminabilité n'est plus posée comme ne faisant qu'un avec l'être lui-même (1), mais comme supprimée ou comme indifférente (2).

1.) Le mot *grandeur* n'exprime pas d'une manière adéquate la quantité, en ce qu'il désigne principalement la quantité déterminée (3).

2.) Les mathématiques définissent ordinairement la grandeur, ce qui peut être augmenté ou diminué. Bien que cette définition soit défectueuse parce qu'elle contient le défini, la détermination de la grandeur y est cependant énoncée comme variable et indifférente, de telle façon que malgré son changement, malgré une augmentation en ex-

(1) Ainsi que cela a lieu dans la qualité.

(2) « La qualité est la déterminabilité première et immédiate de l'être. La quantité qui est devenue indifférente (*gleichgültig*) pour l'être, c'est la limite qui n'est pas une limite. C'est l'*être-pour-soi* qui s'est identifié avec l'*être-pour-un-autre* ; c'est la répulsion, le *plusieurs uns*, qui est aussi non-répulsion..... Dans le *quelque chose* sa limite en tant que qualité est sa déterminalité essentielle. Mais lorsqu'il s'agit d'une limite quantitative, par exemple, de la limite d'un champ, l'on voit que si l'on change sa limite, un champ ne cesse pas d'être un champ, tandis que si l'on change sa limite qualitative, la déterminabilité qui le fait champ, il devient bois, pré, etc. Le rouge ne cesse pas d'être le rouge par là qu'il est plus ou moins vif ; il ne cesse d'être le rouge que lorsqu'il perd sa qualité. » *Grande Logique*, liv. I, 2e partie, p. 209-11.

(3) Parce que le *grand* et le *petit* sont des déterminations de la quantité.

tension ou en intensité, telle chose, la maison par exemple, ou la couleur rouge ne cesse pas d'être une maison, ou la couleur rouge (1).

3). *L'absolu est la quantité pure.* C'est là un point de vue auquel on arrive en général lorsqu'on place l'absolu dans la matière, et qu'on se représente celle-ci comme possédant la forme, mais en même temps comme indifférente à toute détermination. La quantité est aussi la détermination fondamentale de l'absolu, lorsqu'on conçoit celui-ci comme indifférence absolue, et comme n'ayant que des différences quantitatives. — Le temps, l'espace purs peuvent aussi être pris comme exemple de la quantité, si dans la réalité on ne considère que l'espace ou le temps dans leur indifférence.

Zusatz. La définition ordinaire que les mathématiques donnent de la grandeur, savoir : que la grandeur est ce qui peut être augmenté ou diminué, paraît être au premier coup d'œil plus claire et plus admissible que la détermination de la notion que contient le paragraphe précédent. Mais en y regardant de près on voit qu'elle contient sous forme de supposition et de représentation ce qui s'est produit comme notion de la quantité sur la voie du développement logique. Lorsqu'on dit, en effet, de la grandeur que sa notion consiste à pouvoir être augmentée ou diminuée, on

(1) Et, en effet, en disant que la grandeur est ce qui peut *augmenter* ou *diminuer*, c'est comme si l'on disait qu'elle peut devenir *plus grande* ou *plus petite*. Bien plus : comme le *grand* et le *petit* sont deux déterminations de la *grandeur*, en disant qu'elle peut *augmenter* ou *diminuer*, on dit au fond que la *grandeur* peut devenir plus grande, ou qu'elle peut changer sa grandeur. Il y a cependant un élément rationnel dans cette définition : c'est qu'on y indique le caractère essentiel de la quantité, le *plus* et le *moins*, le *grand* et le *petit* ou l'indétermination et l'indifférence.

veut dire précisément par là que la grandeur (ou plus exactement la quantité) est, à la différence de la qualité, ainsi constituée que la chose déterminée est indifférente à l'égard de son changement. Pour ce qui concerne le défaut indiqué ci-dessus de la définition ordinaire de la qualité, il consiste plus exactement en ceci, que augmenter et diminuer veut dire précisément déterminer différemment la grandeur. D'après cela la quantité ne serait avant tout qu'une chose variable en général. Mais la qualité aussi est variable, et par suite augmenter *ou* diminuer exprime la différence de la qualité et de la quantité que nous avons montrée plus haut, et qui implique que, par quelque côté qu'on change la détermination de la grandeur, la chose demeure ce qu'elle est. — C'est ici aussi le lieu de remarquer que l'objet de la philosophie ce ne sont pas des définitions exactes, et bien moins des définitions plausibles, c'est-à-dire des définitions dont la justesse apparaît d'une façon immédiate à la conscience représentative, mais bien plutôt des définitions démontrées, c'est-à-dire des définitions dont le contenu n'est pas un contenu simplement donné et qu'on trouve devant soi, mais un contenu fondé sur la libre pensée, et qui partant a en lui-même son fondement. Cette considération s'applique au cas actuel, en ce sens que quelles que soient la justesse et la clarté immédiates que puisse présenter la définition de la quantité que donnent ordinairement les mathématiques, on n'aura pas par là satisfait le besoin de savoir jusqu'à quel point cette pensée particulière trouve son fondement dans la pensée universelle, et justifie par là sa nécessité. Ce qui nous conduit à l'autre considération,

que lorsque la quantité est reçue immédiatement de la représentation, et qu'elle n'est pas médiatisée par la pensée, il arrive très-facilement qu'on exagère sa valeur, et qu'on va au delà de ses limites, qu'on va même à en faire la catégorie absolue. C'est ce qui dans le fait a lieu lorsqu'on ne veut reconnaître pour des sciences *exactes* que les sciences dont l'objet peut être soumis au calcul mathématique. Ici on voit se produire de nouveau cette fausse métaphysique dont il a été question plus haut (§ 98, *Zusatz*), qui met les déterminations exclusives et abstraites de l'entendement à la place de l'idée concrète. Ce serait un triste sort que celui de notre savoir si nous devions renoncer à une connaissance exacte d'objets, tels que la liberté, le droit, la moralité, et même de Dieu, par la raison qu'on ne peut les mesurer et calculer, ou les exprimer par une formule mathématique, ou si nous devions nous contenter d'une représentation indéterminée de ces objets, et laisser à l'arbitre de chacun d'entendre comme on voudra leur nature spéciale et déterminée. On voit au premier coup d'œil les conséquences fâcheuses qu'une pareille doctrine peut avoir dans la pratique. Du reste, en y regardant de près, on découvre que le point de vue exclusivement mathématique, où l'on identifie la quantité, cette sphère déterminée de l'idée logique, avec l'idée logique elle-même, n'est autre que le point de vue du matérialisme; ce dont nous trouvons aussi une complète confirmation dans l'histoire de la conscience scientifique, et notamment dans l'histoire de la science en France depuis le milieu du siècle passé. Le moment abstrait de la matière est précisément cela. La forme y est bien, mais elle n'y est que comme détermination indifférente et

extérieure. — Cependant on entendrait mal ces remarques si l'on croyait que nous voulons diminuer par là l'importance des mathématiques, ou qu'en désignant la détermination quantitative comme une détermination purement extérieure et indifférente, nous avons voulu mettre en paix les intelligences paresseuses et superficielles, et que notre pensée est qu'on peut se passer des déterminations quantitatives, ou que du moins on peut par cela même ne pas les trop prendre au sérieux. La quantité est un degré de l'idée, et comme telle elle joue un rôle d'abord comme catégorie logique, et ensuite aussi dans le monde objectif, dans le monde de la nature et dans celui de l'esprit. Mais on peut aussi voir que les déterminations quantitatives n'ont pas une égale importance dans les choses du monde de la nature et dans celles du monde de l'esprit. Dans la nature où l'idée apparaît comme autre qu'elle-même et comme extérieure à elle-même, la quantité a précisément pour cette raison une plus grande importance que dans le monde de l'esprit, dans ce monde de la vie interne et libre (*freier-Innerlichkeit*). Nous considérons, il est vrai, le contenu de l'esprit sous le point de vue de la quantité, mais il est clair que lorsque nous considérons Dieu comme Trinité, le nombre trois est loin d'avoir ici la même importance que dans les trois dimensions de l'espace par exemple, ou dans les trois côtés d'un triangle dont la détermination essentielle est d'être une surface déterminée par trois côtés. Dans les limites de la nature elle-même les déterminations quantitatives n'ont pas partout la même importance. Elles en ont une plus grande dans la nature inorganique que dans la nature organique, et dans les limites de la nature inor-

ganique elles en ont une moindre dans la chimie et dans la physique proprement dite que dans la mécanique où l'on ne peut avancer d'un pas sans le secours des mathématiques ; ce qui a fait donner aux mathématiques le nom des sciences exactes par excellence, et a amené, comme je l'ai fait remarquer plus haut, l'accord du point de vue matérialiste et du point de vue exclusivement mathématique. — Pour résumer ce qui précède, nous dirons qu'on doit considérer comme une des erreurs les plus fâcheuses que de vouloir ramener, ainsi qu'on le fait ordinairement, toutes les différences et toutes les déterminabilités des choses à des différences et à des déterminabilités purement quantitatives. Sans doute, l'esprit est *plus* que la nature, l'animal est *plus* que la plante. Mais on saura fort peu de chose de ces êtres et de leur différence si, au lieu de saisir leur déterminabilité spéciale, et d'abord ici leur déterminabilité qualitative, on s'arrête à ce plus et à ce moins.

§ C.

La quantité, posée par l'attraction, est d'abord, dans son rapport immédiat avec elle-même, ou dans la détermination d'égalité avec soi-même, quantité *continue*, et comme elle contient, de l'autre côté, la détermination de l'un, elle est quantité *discrète*. Mais la quantité continue est aussi quantité discrète parce qu'elle est simplement la continuité de plusieurs. Cette quantité ainsi continue, cette continuité de plusieurs est, en tant qu'identité de plusieurs uns, l'*unité*.

1.) Par conséquent, la grandeur continue et la grandeur discrète ne doivent pas être considérées comme deux

espèces de grandeurs, de telle façon que la détermination de l'une ne conviendrait pas à l'autre; mais leur différence on doit la considérer de cette façon qu'en elles on a le même tout posé une fois sous une de ses déterminations, et une autre fois sous l'autre. 2) L'antinomie de l'espace, du temps, ou de la matière relativement à leur divisibilité infinie, ou à leur indivisibilité n'est rien autre chose que l'affirmation de la quantité une fois comme continue et une autre fois comme discrète. Si l'on ne conçoit l'espace, le temps, etc., que suivant la détermination de la quantité continue, l'espace, le temps, etc., seront divisibles à l'infini. Si par contre on les conçoit suivant la détermination de la grandeur discrète, ils contiendront une dernière division et seront composés d'éléments (1) indivisibles. L'une des deux déterminations est aussi exclusive que l'autre.

Zusatz. La quantité, en tant que résultat le plus proche de l'être-pour-soi, contient les deux côtés de son processus, la répulsion et l'attraction, comme moments idéaux, et elle est, par suite, tout aussi bien quantité continue que quantité discrète. Chacun de ces deux moments renferme aussi l'autre, et partant il n'y a ni une grandeur purement continue, ni une grandeur purement discrète. Lorsqu'on parle de ces deux grandeurs comme si c'étaient deux espèces de grandeurs particulières et placées l'une en face de l'autre, c'est qu'on s'arrête aux abstractions de notre réflexion qui en considérant les grandeurs déterminées supprime tantôt l'un et tantôt l'autre de ces deux moments qui sont indivisiblement unis dans la notion de la quantité.

(1) *Eins : d'uns.*

C'est ainsi qu'on dit, par exemple, que l'espace qui contient cette maison est une grandeur continue, et que les cent hommes qui y sont rassemblés forment une grandeur discrète. Mais l'espace est à la fois continu et discret, et c'est conformément à cela que nous parlons des points de l'espace, et que nous partageons aussi l'espace en une certaine longueur de pieds, de pouces, etc., ce qui ne peut se faire que dans la supposition que l'espace est en soi aussi discret.

Mais, d'un autre côté, la quantité discrète composée de cent hommes est tout aussi bien une quantité continue, et c'est ce que les cent hommes ont de commun entre eux, c'est le genre homme qui pénètre tous les individus, et les unit les uns aux autres, qui est le fondement de la continuité de cette grandeur.

b. QUANTUM.

§ C.

La quantité qui est essentiellement posée avec la déterminabilité particulière (1) qu'elle contient est le *quantum*, la quantité limitée.

Zusatz. Le *quantum* est l'existence (2) de la quantité, tandis que la quantité pure correspond à l'être, et le degré, que nous devrons considérer immédiatement après, correspond à l'être-pour-soi. Pour ce qui concerne la raison plus déterminée du passage de la quantité pure au quantum, elle est fondée sur ceci, que pendant que dans la quantité

(1) *Ausschliesssenden* : qui exclut une autre quantité.
(2) *Daseyn.*

pure la différence, en tant que différence de la continuité et de la discrétion, n'existe d'abord qu'en soi, elle se trouve posée dans le quantum, et cela de cette façon qu'ici la quantité apparaît comme différenciée ou limitée (1). C'est ce qui fait ensuite que le quantum se partage en un nombre indéterminé de *quanta* ou grandeurs déterminées. Chacune de ces grandeurs déterminées, en tant que différant des autres, forme une unité, tandis que, d'un autre côté, considérée en elle-même, elle forme un multiple. Mais c'est ainsi que le quantum est déterminé comme nombre.

§ CII.

Le quantum a son développement et sa déterminabilité complète dans le nombre (2), qui, par là que son élément est l'un, contient comme moments qualitatifs, suivant le côté de la discrétion, le *nombre particulier* (3), suivant celui de la continuité, l'*unité* (4).

REMARQUE.

Dans l'arithmétique on présente ordinairement les diverses espèces du calcul comme des façons contingentes de combiner les nombres. Mais, s'il y a une nécessité, et par suite une raison qui président à ces combinaisons, il faut

(1) Dans la quantité pure la différence de la continuité et de la discrétion est encore à l'état d'enveloppement, de possibilité, elle est en soi, suivant l'expression du texte, précisément parce qu'elle n'est que quantité pure, la possibilité de toutes deux. Dans le quantum cette différence est posée, réalisée : elle devient différence réelle.

(2) *Zahl :* le nombre en général.

(3) *Anzahl :* nombre particulier, une certaine somme des uns.

(4) *Einheit :* l'union des uns dans un certain nombre qui est leur unité.

que cette raison ait son fondement dans un principe, et ce principe ne peut résider que dans les déterminations que contient la notion du nombre lui-même. Ce principe nous devons l'indiquer brièvement ici. — Les déterminations de la notion du nombre sont le *nombre particulier* et l'*unité*, et le nombre lui-même est l'unité de tous les deux. L'unité appliquée à des nombres donnés (1) n'est que leur égalité. Par conséquent, le principe des différentes formes du calcul consiste à poser des nombres dans le rapport de l'unité et du nombre particulier, et à produire l'égalité de ces déterminations.

Comme les uns, ou bien les nombres eux-mêmes sont dans un état d'indifférence réciproque, l'unité où on les réunit apparaît comme un assemblage extérieur (2). Par conséquent, calculer c'est nombrer en général (3), et la différence des formes du calcul réside dans la nature qualitative (4) des nombres qu'on combine en nombrant, et cette nature qualitative a pour principe l'unité et le nombre particulier (5).

La première opération du calcul est la *numération*, qui

(1) *Empirische Zahlen : nombres empiriques.* Ainsi, dans $3 + 7 = 10$, 10 est à la fois l'unité et l'égalité des deux nombres empiriques 3 et 7. On verra plus loin § 117 que l'égalité et l'inégalité sont deux déterminations de la *réflexion extérieure*, qui ici établit entre les nombres des rapports arbitraires et conventionnels.

(2) *Ein äusserliches Zusammenfassen.* C'est un assemblage extérieur par cela même qu'ils sont dans un état d'indifférence réciproque, et qu'on les réunit d'une façon arbitraire et conventionnelle.

(3) *Zählen*, assembler des nombres.

(4) *Qualitative Beschaffenheit :* la nature, la constitution qualitative.

(5) C'est-à-dire que le principe qui détermine cette nature qualitative ou cette qualité des nombres est l'unité, le nombre particulier et leur rapport, de telle sorte que, quelle que soit la qualité des nombres, c'est suivant ce principe qu'elle est déterminée.

consiste à composer des nombres, à assembler arbitrairement plusieurs uns (1). Mais le calcul ne commence que lorsqu'on a déjà formé des nombres, et qu'on n'a plus simplement des uns.

Les nombres sont d'abord à l'état immédiat, ce sont des nombres tout à fait indéterminés, et, par conséquent, *inégaux* (2). Combiner ou nombrer de tels nombres c'est *additionner*.

La détermination qui suit immédiatement après c'est que les nombres sont en général *égaux*, et que par suite ils forment une unité, et qu'il y a un nombre particulier qui les contient (3). Calculer de tels nombres c'est *multiplier*. Ici il est indifférent de placer le nombre particulier ou l'unité dans l'un ou l'autre des deux facteurs, et de prendre l'un ou l'autre pour nombre particulier ou pour unité (4).

La troisième et dernière déterminabilité c'est l'*égalité du nombre particulier* et de l'*unité*. Nombrer de tels nombres c'est les *élever à la puissance*, et d'abord au *carré*. Toutes les autres puissances ne sont qu'un développement formel d'une série de nombres particuliers indéterminés engendrée

(1) Les différents systèmes de numération sont une conséquence de l'indétermination de la quantité. Suivant les différents systèmes telle quantité peut être indifféremment prise comme unité ou comme nombre particulier.

(2) Il faut, en effet, qu'ils soient d'abord des quantités discrètes et inégales.

(3) C'est-à-dire qu'il y a un nombre particulier, une somme qui les contient comme égaux, qui fait leur égalité.

(4) L'addition tout en établissant entre les nombres un rapport d'égalité, y introduit la différence du nombre particulier et de l'unité : $2 + 4 = 6$. Dans cette égalité 6 est l'unité des nombres 2 et 4. Comparer et amener l'égalité de ces nombres, c'est multiplier. Comme l'unité n'est ici que l'unité du nombre particulier, il est indifférent de prendre l'un ou l'autre des deux facteurs pour nombre particulier ou pour unité ; le résultat sera le même.

par la multiplication du nombre par lui-même (1). — Comme dans cette troisième détermination on atteint l'égalité complète de la seule différence qu'on a ici, c'est-à-dire du nombre particulier et de l'unité, il ne saurait y avoir que ces trois formes de calcul. — A la composition du nombre correspond sa décomposition, et cela suivant les mêmes déterminations. Par conséquent, à côté des trois formes du calcul qu'on peut appeler positives, il y en a trois autres qu'on pourra appeler négatives.

Zusatz. Comme le nombre en général est le quantum dans sa complète déterminabilité, nous nous en servons pour déterminer non-seulement les grandeurs appelées discrètes, mais aussi les grandeurs appelées continues. C'est également pour cette raison que la géométrie doit em-

(1) Dans la multiplication l'*unité* et le *nombre particulier* demeurent distincts, et leur égalité n'est que dans leur rapport, $3 \times 5 = 5 \times 3$, ou trois fois (nombre particulier) 5 (unité, un quantum) = 5 fois 3. Dans l'élévation à la puissance cette différence disparaît, et l'on a l'*unité* posée à la fois comme unité et comme nombre particulier. Le carré est la première puissance, et la puissance où cette parfaite égalité des termes se trouve réalisée. Par là, toutes les formes du calcul se trouvent développées. Il n'y a dans la notion du nombre ni d'autres déterminations qui puissent produire d'autres différences, ni d'autres égalités qu'on puisse établir entre les différents nombres. L'élévation à une plus haute puissance que le carré est, pour les exposants pairs, un développement formel du carré, et, pour les exposants impairs, un retour de l'inégalité, dans le cube par exemple. A ces formes, qui peuvent être appelées *positives*, correspondent d'autres combinaisons qui peuvent être appelées *négatives*. Les premières composent, les secondes décomposent les nombres. Mais on y retrouve les mêmes rapports. Ainsi, dans la division, le diviseur et le quotient peuvent, chacun tour à tour, être considérés comme formant le nombre particulier, ou l'unité. Le diviseur, par exemple, est pris comme unité, et le quotient comme nombre particulier lorsque, dans la division, on veut savoir combien de fois (nombre particulier) un nombre (unité) est contenu dans un autre, et il est pris comme nombre particulier, lorsqu'on veut partager un nombre en un nombre donné de parties, et trouver la grandeur de chacune de ces parties (unité). Conf. § CVI.

ployer le nombre, lorsqu'il s'agit de déterminer les figures de l'espace et leurs rapports.

C. LE DEGRÉ.

§ CIII.

La limite est devenue identique avec la totalité de quantité déterminée elle-même (1). Par conséquent, comme déterminabilité multiple en elle-même la quantité est grandeur *extensive*, et comme déterminabilité simple en elle-même, elle est grandeur *intensive* ou *degré*.

REMARQUE.

Ce qui distingue la grandeur continue et la grandeur discrète de la grandeur extensive et de la grandeur intensive c'est que les premières se rapportent à la quantité en général, tandis que les deux autres se rapportent à sa limite, ou, si l'on veut, à sa déterminabilité comme telle. — De même que la grandeur continue et la grandeur discrète, la grandeur extensive et la grandeur intensive ne sont pas deux espèces de quantité ainsi constituées que chacune d'elles contiendrait une déterminabilité où l'autre ne serait pas. La grandeur extensive est tout aussi bien grandeur intensive, et, réciproquement, celle-ci est tout aussi bien l'autre. (2)

(1) *Mit dem Ganzen des Quantums selbst.*

(2) Le *quantum* c'est le nombre. Le nombre c'est l'*un*, mais l'*un* tel qu'il existe dans la quantité, c'est-à-dire l'*un* déterminé comme *plusieurs*, ou comme *unité*. — Maintenant le nombre est une quantité déterminée, et ce qui le détermine c'est sa limite, et une limite qui n'est pas ici une limite *qualitative*, mais une limite purement *quantitative*, c'est-à-dire l'*un*. Dans le

Zusatz. La grandeur intensive ou le degré diffère suivant la notion de la grandeur extensive ou du quantum. Il faut, par conséquent, montrer l'erreur de ceux qui, comme il arrive souvent, ne veulent point reconnaître cette différence, et qui identifient, si l'on peut ainsi dire, sans façon ces deux formes de la quantité. C'est ce qui a lieu particulièrement dans la physique lorsque, par exemple, pour expliquer la différence de la pesanteur spécifique, on dit qu'un corps, dont la pesanteur spécifique est une fois plus grande que celle d'un autre, contient dans le même espace le double de parties matérielles (d'atomes) de ce dernier. On se comporte de même à l'égard de la chaleur et de la lumière, lorsqu'on explique les différents degrés de tem-

nombre 10 par exemple, ou 9 + 1, *un* est la limite. Ainsi, dans ce *quantum* que nous appelons dix, il y a l'*un* combiné avec d'autres *uns* ou *plusieurs*, et l'unité de plusieurs qui a l'*un* pour limite. Cette limite exclut, d'un côté, tout autre *quantum*, et elle contient, de l'autre côté, les *uns* comme somme, ou comme nombre particulier. L'on voit par là que *l'unité et le nombre particulier* sont les deux déterminations fondamentales du nombre. Maintenant si nous considérons un nombre particulier, 100 par exemple, nous verrons que tous les *uns* forment à la fois la pluralité et la limite de ce nombre. Car, si l'on se représente l'un d'eux, le 100e par exemple, comme formant cette limite, on verra que les autres ne sont pas moins nécessaires que lui pour la former, et qu'il n'y a pas de raison pour que ce soit plutôt le 100e que les autres qui la constitue. Ainsi chaque élément du nombre 100 forme la limite, et ne peut être ni au dedans ni au dehors d'elle, de sorte que le *quantum* n'est pas ici une pluralité en face de l'un qui la limite, mais il forme lui-même cette limite ; la pluralité forme *un nombre*, *un deux*, *un trois*, etc. Maintenant, si nous considérons cette nouvelle détermination du quantum, ou du nombre, nous verrons qu'en tant que limite le quantum est l'*unité*, et en tant que contenant dans sa limite les *uns*, il est *nombre particulier* ; et, comme tous les *uns* forment à la fois la pluralité et la limite, chaque élément du *quantum* est à la fois en rapport avec lui-même, et avec un autre que lui-même, et en tant qu'en rapport avec lui-même, ou en tant que limite, il est déterminé, et en tant qu'en rapport avec un autre que lui-même, ou en tant que pluralité, il est indéterminé et indifférent à tout autre détermination. Le quan-

pérature ou de clarté par le plus ou le moins de particules ou molécules de chaleur ou de lumière. Les physiciens qui ont recours à ces explications ont, il est vrai, l'habitude, lorsqu'on leur en démontre l'inadmissibilité, de se tirer d'embarras en disant qu'on ne peut rien décider sur l'*en soi* (cet être qui, on le sait, ne saurait être connu) de ces phénomènes, et que si l'on se sert des expressions surindiquées c'est seulement qu'elles sont plus commodes. Pour ce qui concerne cette plus grande commodité, on doit la rapporter à l'application plus facile du calcul. Mais on ne voit pas pourquoi la grandeur intensive qui trouve elle aussi son expression déterminée dans le nombre ne se prêterait pas au calcul tout aussi

tum qui est marqué de ces caractères est quantité *extensive* et *intensive*. L'*extension* et l'*intensité* diffèrent de la *continuité* et de la *discrétion* en ce que ces dernières ne contiennent pas encore les déterminations du nombre et de la limite. Maintenant, par cela même que dans la grandeur extensive telle que nous venons de la décrire, chaque élément est à la fois limite et limité, la grandeur *extensive* appelle nécessairement ce moment où tous les éléments forment la limite, ce qui revient à dire qu'elle appelle la grandeur *intensive*. Ces deux grandeurs sont donc inséparables, et elles passent l'une dans l'autre. La grandeur extensive passe dans l'intensive, parce que ses éléments multiples (*le plusieurs*) se concentrent dans l'unité (*la limite*) à laquelle le multiple devient extérieur; la quantité intensive passe dans l'extensive, parce que son unité simple a sa détermination dans un nombre, et dans un nombre qui en est inséparable. C'est dans le *degré* que l'unité de ces deux termes se trouve posée. Comme exemple de l'unité de ces deux quantités on peut citer dans les choses matérielles une masse qui, considérée comme poids, est une grandeur extensive parce qu'elle contient un nombre de livres, etc., et est grandeur intensive en tant qu'elle exerce une pression déterminée. Une couleur plus intense s'étend sur une plus vaste surface ; et dans le monde spirituel l'intensité du caractère, du talent, etc., se manifeste par une existence bien remplie et par une plus vaste activité. Voyez *Grande logique*, l. II, Rem. I, pages 257 et suivantes, où l'on trouvera aussi la critique des théories qui séparent dans la force l'élément mécanique de l'élément dynamique, et réciproquement.

bien que l'extensive. Il serait sans doute plus commode de se passer entièrement non-seulement du calcul, mais de la pensée elle-même. Il faut, en outre, remarquer à l'égard de ce faux-fuyant dont il est question ci-dessus que lorsqu'on se laisse aller à des explications de cette espèce, on franchit toujours le domaine de la perception et de l'expérience, et l'on entre dans celui de la métaphysique et de la spéculation, de cette spéculation qu'ailleurs on déclare oiseuse, et même pernicieuse. On trouve, il est vrai, dans le domaine de l'expérience que de deux bourses remplies de thalers l'une est une fois plus pesante que l'autre, ce qui a lieu parce que l'une des deux bourses contient deux cents thalers, tandis que l'autre n'en contient que cent. Ces pièces d'or on peut les voir, et les percevoir par les sens en général. Mais les atomes, les molécules et d'autres choses semblables sont en dehors du domaine de la perception sensible, et c'est la pensée qui doit décider de leur admissibilité et de leur signification. Mais, comme on l'a remarqué plus haut (§ 98, *Zusatz*), c'est l'entendement abstrait qui fixe sous forme d'atome, et comme élément dernier le moment du multiple contenu dans la notion de l'être-pour-soi; et c'est de plus ce même entendement abstrait qui dans le cas actuel, en opposition tout aussi bien avec l'intuition instinctive qu'avec la pensée vraiment concrète, considère la grandeur extensive comme la seule forme de la quantité, et là où se rencontrent des grandeurs intensives ne veut pas les reconnaître dans leur déterminabilité spéciale, mais s'appuyant sur une hypothèse sans fondement s'efforce de les ramener par une sorte de violence à la grandeur extensive. Parmi les reproches qu'on a

adressé à la nouvelle philosophie, on entend surtout répéter celui de tout ramener à l'identité, ce qui a fait aussi qu'on l'a appelée, par une sorte de sobriquet, la philosophie de l'identité. Mais les considérations que nous venons d'exposer montrent que c'est précisément la philosophie spéculative qui conduit à distinguer ce qui diffère, tout aussi bien suivant la notion, que suivant l'expérience, tandis que ce sont ceux qui professent l'empirisme qui érigent expressément l'identité abstraite en principe de la connaissance, et c'est leur philosophie qui mériterait le nom de philosophie de l'identité. Du reste, s'il est juste de dire qu'il n'y a pas de grandeurs purement continues ou discrètes, il est tout aussi juste de dire qu'il n'y a pas de grandeurs purement intensives ou extensives, et que, par conséquent, on ne doit pas considérer ces deux déterminations de la quantité comme deux espèces indépendantes et qui seraient placées l'une en face de l'autre. Toute grandeur intensive est aussi une grandeur extensive, et réciproquement. Ainsi, par exemple, un certain degré de température est une grandeur intensive, qui, comme telle, trouve un terme correspondant dans une sensation absolument simple. D'un autre côté, en regardant le thermomètre, nous trouvons qu'à tel degré de température correspond une certaine extension de la colonne de mercure, et que cette grandeur extensive change avec la température en tant que grandeur intensive. Il en est de même dans le domaine de l'esprit. Un caractère plus intense étend son action plus loin que celui qui l'est moins.

§ CIV.

Dans le degré se trouve réalisée la notion de la quantité déterminée. Le degré est la grandeur en tant que grandeur qui est en elle-même dans un état d'indifférence et de simplicité (1), mais qui y est de cette façon que la déterminabilité qu'elle possède en tant que quantité déterminée, elle l'a tout à fait hors d'elle-même, et dans une autre grandeur. Dans cette contradiction qui consiste en ce que la limite indifférente qui est pour soi est absolument hors d'elle-même (2), se trouve posé le progrès indéfini quantitatif; — C'est un moment immédiat qui passe immédiatement dans son contraire, la médiation (qui va au delà du quantum ainsi posé) (3) et réciproquement (4).

REMARQUE.

Le nombre est une pensée, mais il est la pensée en tant qu'être qui est complétement extérieur à lui-même. Comme pensée il ne rentre pas dans l'ordre des choses qui tombent sous l'intuition; mais c'est la pensée qui a pour détermi-

(1) *Er ist die Grösse als gleichgültig für sich und einfach : il* (le degré) *est la grandeur en tant qu'indifférente pour soi et simple.*

(2) *Die fürsichseyende gleichgültige Grenze die absolute Aeusserlichkeit ist : la limite indifférente* (elle est indifférente en ce sens qu'elle n'est pas une limite fixe, mais la limite de toute quantité (*qui est pour soi* (elle est pour soi, par là que la grandeur y fait un retour sur elle-même, et par ce retour se pose comme grandeur absolue) *est l'absolue extériorité* (elle est l'absolue extériorité, par là même qu'elle n'est pas une limite fixe, mais une limite qui se déplace, qui devient, qui *fluit*, suivant l'expression newtonienne.

(3) C'est-à-dire qui est posé de la façon dont il est ici posé.

(4) C'est-à-dire qui de la médiation passe de nouveau au moment immédiat, ou à l'immédiatité, suivant l'expression du texte.

nation la forme extérieure de l'intuition (1). — Par conséquent, le quantum non-seulement peut être augmenté ou diminué à l'infini, mais il doit d'après sa notion aller indéfiniment au delà de lui-même. Le progrès indéfini quantitatif est précisément le retour irrationnel (2) d'une seule et même contradiction qui est le *quantum* en général, et qui posée suivant sa déterminabilité est le degré. Relativement à ce qu'il y a de superflu à exprimer cette contradiction sous forme de progrès indéfini, Zénon dit avec raison dans Aristote « qu'il n'y a pas de différence entre dire une chose une seule fois et la répéter toujours ».

Zusatz. Lors même qu'on admettrait, comme on doit l'admettre, la justesse de l'intuition qui est au fond de la définition que les mathématiques donnent ordinairement de la grandeur, et que nous avons rappelée plus haut (§ 99), savoir, que la grandeur est ce qui peut être augmenté et diminué, restera toujours la question : comment parvenons-

(1) Hégel veut dire que le nombre tel qu'il existe dans la pensée spéculative, et qu'il est saisi par cette pensée, est, comme tout autre pensée, une pensée pure. Mais précisément parce que le propre du nombre c'est d'être indifférent à toute détermination, et d'être extérieur à lui-même, le nombre prend la forme de l'intuition sensible. Cette propriété qu'a le nombre de tenir à la fois au monde sensible et au monde suprasensible de l'idée produit l'illusion qui fait considérer le nombre (la méthode mathématique ou géométrique) comme l'expression la plus parfaite de l'idée et de la vérité, tandis qu'en réalité le nombre, étant par sa notion même ce qu'il y a de plus indéterminé et de plus extérieur à lui-même, est aussi ce qu'il y a de moins propre à exprimer la vraie nature de l'idée, et partant des choses. Voyez sur ce point : *Grande Logique*, liv. I ; IIe part., remarque II, page 245, où l'on trouve des considérations historiques et dogmatiques sur la différence de l'idée et du nombre, sur l'illusion produite par le nombre lorsqu'il est pris comme symbole de l'idée, et sur l'éducation philosophique et mathématique en général.

(2) *Gedankenlose.*

nous à reconnaître un tel être capable d'être augmenté et diminué? Ce ne serait pas répondre d'une façon satisfaisante à cette question que d'en appeler tout simplement à l'expérience, car, laissant de côté que nous aurions ainsi la représentation et nullement la pensée de la grandeur, celle-ci se produirait comme une simple possibilité (la possibilité de devenir plus grande et plus petite), mais la nécessité qui fait qu'elle est ainsi constituée nous échapperait. Par contre, dans le cours de ce développement logique nous n'avons pas seulement vu la quantité se produire comme une sphère de la pensée qui se détermine elle-même, mais nous avons vu aussi que le progrès de la notion de la quantité c'est d'aller au delà d'elle-même, et qu'ici nous n'avons pas affaire à une simple possibilité, mais à une détermination nécessaire.

Zusatz. C'est surtout au progrès quantitatif infini que s'arrête l'entendement *réfléchissant*, lorsqu'il s'occupe de l'infinité en général. Mais d'abord la remarque que nous avons faite plus haut touchant le progrès infini qualitatif, savoir, que ce progrès n'exprime pas la vraie, mais la fausse infinité, l'infinité qui ne va pas au delà du simple *devoir être*, et qui par suite demeure en réalité dans les limites du fini, cette remarque, disons-nous, s'applique également à cette forme de progrès infini. Pour ce qui concerne ensuite plus particulièrement cette forme que Spinoza a avec raison désignée par le nom d'infini de l'imagination (*infinitum imaginationis*), les poëtes aussi (nommément *Haller et Klopstock*), emploient souvent cette représentation pour donner une intuition non-seulement de la nature, mais de Dieu. Par exemple, nous trouvons chez Haller

la description bien connue de l'infinité de Dieu où il est dit :

J'entasse des nombres sans fin,
Des milliers de montagnes,
J'ajoute le temps au temps,
Je place monde sur monde,
Et lorsque de cette hauteur effrayante,
Pris de vertige, je me tourne de nouveau vers toi,
La puissance du nombre
Augmentée des milliers de fois
N'est pas encore une partie de toi (1).

Nous avons ici ce mouvement où la quantité, et plus particulièrement le nombre vont sans cesse au delà d'eux-mêmes, et que Kant aussi appelle effrayant (2), mais où l'on ne devrait vraiment s'effrayer que de l'ennui que cause cette limite qu'on pose et qu'on supprime sans cesse, et qui fait qu'on reste toujours à la même place. Cependant le poëte que nous venons de citer conclut la description de la fausse infinité par ces paroles remarquables :

« Je me détourne de toi, et tu es tout entier devant moi » (3).

(1) Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh
Mit Schwindel wieder nach Dir seh :
Ist alle Macht der Zahl
Vermehrt, zu Tausendmal,
Noch nicht ein Theil von Dir.

(2) *Schauderhaft.*

(3) *Ich zieh sie ab, und du liegst ganz vor mir.*

où l'on exprime cette pensée que le vrai infini ne doit pas être considéré comme quelque chose qui est au delà du fini, et que pour atteindre à la conscience du vrai infini nous devons supprimer ce *progressus in infinitum*.

Zusatz. Pythagore a, comme on sait, fait des nombres l'objet de la philosophie, et il a considéré le nombre comme constituant la détermination fondamentale des choses. Au premier coup d'œil, cette conception doit paraître paradoxale et même insensée à la conscience vulgaire. Il faut, par conséquent, se demander ce qu'on doit penser d'elle. Pour répondre à cette question rappelons-nous d'abord que la tâche de la philosophie consiste surtout à ramener les choses à des pensées, et à des pensées déterminées. Or le nombre est une pensée, et la pensée qui se rapproche le plus de l'être sensible, ou, pour nous exprimer d'une façon plus déterminée, la pensée de l'être sensible lui-même, autant que nous entendons par là l'extériorité et le multiple. Par conséquent, dans la tentative pour saisir l'univers comme nombre nous trouvons le premier pas vers la métaphysique. Dans l'histoire de la philosophie, Pythagore se place, comme on sait, entre la philosophie ionienne et la philosophie des Eléates. Ainsi, pendant que les premiers ne franchirent pas les limites de l'être matériel (ὕλη) en lequel, comme le remarque Aristote, ils placèrent l'essence des choses, et que les seconds, et surtout Parménide, s'élevèrent à la pensée pure sous la forme de l'être, c'est la philosophie pythagoricienne qui vint se placer comme un pont, si l'on peut ainsi dire, entre l'être sensible et l'être suprasensible. Et ici l'on voit aussi ce qu'on doit penser de l'opinion de ceux qui croient que Pythagore est allé trop loin en concevant

l'essence des choses comme un simple nombre, en y ajoutant en même temps cette remarque qu'on ne saurait nullement nier que les choses peuvent être calculées, mais que toutefois elles sont plus que de simples nombres. Quant à ce plus qu'on attribue aux choses, on doit sans doute accorder que les choses sont plus que de simples nombres. Seulement il s'agit de savoir ce qu'il faut entendre par ce plus. La conscience, sensible ordinaire, ne trouvera pas de difficulté à répondre à cette question conformément à son point de vue en s'adressant à la perception sensible, et en faisant observer que les choses peuvent non-seulement être nombrées, mais qu'elles sont visibles, qu'on peut les sentir, les toucher, etc. D'après cela, et suivant la façon de voir de nos jours, le reproche adressé à la philosophie pythagoricienne signifierait que c'est une philosophie trop idéaliste. Mais dans le fait c'est le contraire qui est le vrai, comme on peut déjà le voir par la remarque que nous venons de faire touchant la position historique de la philosophie pythagoricienne. Car lorsqu'on accorde que les choses sont plus que de purs nombres, il faut l'entendre de cette façon que la simple pensée du nombre est insuffisante pour exprimer l'essence déterminée ou la notion des choses. Par conséquent, au lieu de poser en principe que Pythagore est allé trop loin dans sa philosophie des nombres, on devrait au contraire enseigner qu'il n'est pas allé assez loin. Ce sont, en effet, les Éléates qui ont marqué un pas en avant sur la voie de la pensée pure. — Cependant il faut dire aussi qu'il y a non des choses, mais des états de choses, et en général des phénomènes de la nature, dont la déterminabilité s'appuie essen-

tiellement sur des nombres déterminés et sur des rapports de nombres. C'est ce qui a lieu particulièrement dans la différence des sons et de leur accord harmonique. Et l'on raconte, comme on sait, que c'est en percevant ce phénomène que Pythagore fut d'abord amené à considérer le nombre comme l'essence des choses. Mais si, d'un côté, il est d'un haut intérêt scientifique de ramener au nombre ces phénomènes qui reposent sur des nombres déterminés, on ne doit, d'un autre côté, nullement admettre que la déterminabilité de la pensée en général puisse être une déterminabilité purement numérique. On peut, sans doute, être d'abord amené à lier les déterminations les plus générales de la pensée avec les premiers nombres, et à dire d'après cela que l'*un* est le simple et l'immédiat, que le *deux* est la différence et la médiation, et que le *trois* est l'unité de tous les deux. Mais il n'y a là que des combinaisons extérieures, et ce n'est pas le nombre comme tel qui peut fournir l'expression propre de ces pensées déterminées. Et plus l'on avance sur cette voie, et plus clairement on voit l'arbitraire de ces combinaisons de nombres déterminés avec des pensées déterminées. On peut, par exemple, considérer le nombre 4 comme l'unité de 1 et 3 et des pensées qu'on y rattache; seulement 4 est tout aussi bien le double de 2, comme 9 n'est pas seulement le carré de 3, mais il est aussi la somme de 8 et de 1, de 7 et de 2, et ainsi de suite. Si, même de nos jours, il y a des sociétés secrètes qui attachent une grande importance à certains nombres et à certaines figures, on ne doit voir en cela qu'un jeu innocent, ou qu'un signe de l'impuissance de la pensée. On dit bien que sous de pareilles combinaisons se cache un

sens profond, et que la pensée pourrait y découvrir bien des choses. La philosophie ne s'occupe point de ce qu'on peut penser, mais de la vraie pensée; et le véritable élément où vit la pensée on ne doit point le chercher dans des symboles arbitrairement choisis, mais dans la pensée elle-même.

§ CV.

Cette propriété qu'a le quantum d'être en lui-même hors de lui-même fait sa qualité; c'est dans cette extériorité (1) qu'il est précisément ce qu'il est (2), et qu'il est en rapport avec lui-même : on y trouve réunis l'extériorité, c'est-à-dire l'être quantitatif, et l'être-pour-soi, c'est-à-dire l'être qualitatif. — Le quantum ainsi posé en lui-même constitue le *rapport quantitatif*. C'est une déterminabilité qui est tout aussi bien un quantum immédiat, l'exposant, qu'une médiation, c'est-à-dire le rapport d'un quantum avec un autre : on y a les deux côtés du rapport qui en même temps n'ont pas une valeur suivant leur valeur immédiate, mais seulement dans ce rapport.

Zusatz. Le progrès infini quantitatif apparaît d'abord comme un mouvement où le nombre va sans cesse au delà de lui-même. Mais en l'examinant de plus près on voit que dans ce progrès la quantité revient sur elle-même, car ce qui y est contenu suivant la pensée c'est en général la détermination du nombre par le nombre; et c'est ce

(1) *Dieses Aeusserlichseyn* : c'est-à-dire l'extériorité telle qu'elle a lieu ici dans le *quantum*, et qui constitue précisément le *rapport quantitatif*.

(2) Le texte dit : *es ist eben es selbst* : le quantum *est précisément lui-même* : c'est-à-dire il atteint à sa réalité, à sa nature véritable.

qui amène le *rapport quantitatif*. Lorsque, par exemple, nous disons, 2 : 4, nous avons deux grandeurs qui n'ont pas une valeur dans leur état immédiat comme tel, mais seulement dans leur rapport réciproque. Mais ce rapport (l'exposant du rapport) est lui-même une grandeur qui se distingue des deux grandeurs mises en rapport en ce que, avec son changement change le rapport lui-même, tandis que le rapport est indifférent au changement des deux côtés, aussi longtemps que l'exposant ne change pas. Ainsi à la place de 2 : 4 nous pouvons mettre 3 : 6, sans que le rapport change, car l'exposant 2 demeure le même dans les deux cas (1).

(1) Le degré est la quantité déterminée, un *quantum*. Ce n'est pas cependant un *quantum* qui a le multiple en lui-même, mais qui est bien plutôt une *multiplicité*, c'est-à-dire une quantité où le multiple se trouve réuni dans une détermination simple. Lorsqu'on parle de 10, 20 degrés, on ne veut pas désigner par là une quantité qui est une somme ou un nombre particulier, mais le 10e et le 20e degré, ou une quantité qui a atteint ce degré, et qui contient la détermination des nombres 10, 20, mais qui la contient comme un nombre qui a été supprimé, et qui lui est extérieur. De même que 20 comme grandeur continue contient les 20 *uns* comme grandeur discrète, de même un degré contient les *uns* comme une quantité continue qui forme cette *multiplicité* simple. C'est le 20e degré, qui n'est que le 20e degré ; mais qui n'est le 20e degré que par l'intermédiaire des 20 *uns*, qui cependant se distinguent de lui, et sont autre chose que lui. Par conséquent, dans le degré se réalise cette détermination de la quantité où une grandeur n'est elle-même que parce qu'elle est autre chose qu'elle-même, et qu'elle n'est elle-même qu'en étant autre chose qu'elle-même. Ainsi une grandeur appelle une autre grandeur, un degré un autre degré, une limite une autre limite. D'où l'on voit que non-seulement une quantité peut changer, mais qu'elle doit nécessairement changer ; qu'elle n'est pas une limite qui *est*, mais une limite qui *devient*. C'est ce devenir qui amène d'abord le *progrès* de la *fausse infinité quantitative*. Et, en effet, le *progrès*, la série infinie n'est que la répétition indéfinie de cette contradiction que renferme le *quantum*, qui, tout en ayant une limite, va au delà de la limite, et qui, partant, est indifférent à toute limite. Il est l'expression de cette contradiction, mais il n'en est pas la solution. L'entendement cherche cette solution dans l'infiniment

§ CVI.

Les côtés du rapport sont encore de *quanta* immédiats, et leur détermination à la fois qualitative et quantitative leur est encore extérieure. Mais par là que la quantité est, dans son extériorité, en rapport avec elle-même, ou, si l'on veut, par là que l'être-pour-soi et l'indifférence de la déter-

grand ou dans l'infiniment petit. Mais si l'on considère ces deux infinis dans leur rapport, ils expriment plutôt la contradiction à son plus haut degré d'intensité qu'ils n'en offrent la solution. Si on les considère séparément, on verra que ni l'infiniment grand, ni l'infiniment petit ne sauraient constituer le vrai infini quantitatif, précisément parce que le premier n'est que l'infiniment grand, et que le second n'est que l'infiniment petit. Il faut ensuite remarquer que ces deux infinis, aussi longtemps qu'ils sont des quantités, sont *variables*, et dès qu'ils cessent d'être des quantités, ils diffèrent de la quantité, non-seulement *quantitativement*, mais *qualitativement*. Ainsi pour l'infiniment grand on cherche une *grandeur*, c'est-à-dire un *quantum*, et une grandeur *infinie*, c'est-à-dire une grandeur qui n'est plus une grandeur. De même pour l'infiniment petit, l'on cherche une quantité qui demeure absolument, c'est-à-dire *qualitativement*, trop petite pour tout autre quantité, et qui lui est partant opposée. Cependant dans cette série indéfinie de termes où l'on voit les grandeurs s'évanouir, c'est-à-dire se nier les unes les autres, se trouve développée et posée la quantité telle qu'elle est dans sa notion. Une grandeur est niée par une autre grandeur, laquelle est à son tour niée par une autre grandeur. On a donc non-seulement une négation, mais la négation de la négation, c'est-à-dire une affirmation, ou le rétablissement du premier terme, mais du premier terme qui a nié la première négation, c'est-à-dire la fausse infinité. Dans une série infinie de grandeurs on remarque qu'une grandeur, quelque grande ou quelque petite qu'elle soit, doit s'évanouir ou se nier; mais on ne fait pas réflexion que par cette négation le *faux infini*, cette limite, cet *au delà* qu'on veut atteindre, se nie aussi. Car c'est cet infini qui s'est évanoui dans la première tout aussi bien que dans la seconde négation. En d'autres termes, cette négation indéfinie de la limite n'est que le retour d'un seul et même terme, d'une seule et même limite par laquelle le vrai infini, c'est-à-dire la *qualité* de la quantité se trouve posée. Et cette *qualité* consiste précisément en ce que la quantité trouve sa détermination par l'intermédiaire de sa propre négation dans une autre quantité, ou ce qui revient au même, qu'elle n'est que *dans*, *et par*

minabilité se trouvent réunis, la quantité est dans sa vérité la mesure (1).

Zusatz. La quantité, par le mouvement dialectique à travers les moments qu'on a jusqu'ici considérés, a fait retour à la qualité. Nous avons eu d'abord la quantité comme notion où la qualité se trouve supprimée, c'est-à-dire comme notion qui n'est plus identique avec l'être, mais qui est une déterminabilité indifférente et extérieure. C'est aussi cette notion qui, comme nous l'avons remarqué précédemment, est au fond de la définition que les mathématiques donnent généralement de la grandeur, savoir, que la grandeur est ce qui peut être augmenté et diminué. Maintenant, en admettant même d'après cette définition qu'on pût d'abord considérer la grandeur comme l'être qui change en général (car augmenter et diminuer signifient précisément déterminer différemment la grandeur), et que, par suite, conformément à sa notion, on ne dût pas la distinguer de l'*existence* variable (le second degré de la

son rapport avec une autre quantité. C'est là ce qui amène le *rapport quantitatif.*—Ici vient se placer dans la *Grande Logique*, livre I, 2e partie, pages 293-379, une exposition critique du calcul de l'infini, dans laquelle Hégel s'est appliqué à rectifier et à fixer les principes philosophiques de ce calcul. La théorie hégélienne a donné lieu à un travail de M. Hermann Schwarz, ayant pour titre : *Versuch einer Philosophie der Mathematik verbunden mit einer Kritik der Aufstellungen Hegel's über den Zweck und die Natur der höhern Analysis.* Halle, 1853. « Essai d'une philosophie des mathématiques, accompagné d'une critique de la théorie de Hégel touchant le but et la nature de la haute analyse. » L'auteur y examine la théorie hégélienne, qu'il rejette et à laquelle il en substitue une autre. Ce qu'il y a de curieux, à cet égard, c'est que non-seulement l'auteur ne saisit pas bien toujours la théorie hégélienne, mais qu'il lui emprunte les idées fondamentales, et jusqu'au langage. Je me propose de consacrer un travail spécial à cette partie de la Logique.

(1) *Das Maass.*

qualité), il faudrait cependant compléter toujours le contenu de cette définition, et dire que dans la quantité nous avons un être variable, mais qui malgré sa variabilité demeure toujours le même. Ainsi la notion de la quantité se produit comme renfermant une contradiction, et c'est cette contradiction qui fait la dialectique de la quantité. Mais le résultat de cette dialectique n'est point un simple retour à la qualité, comme si la qualité était le vrai, et la quantité le faux, mais l'unité et la vérité de toutes deux, c'est-à-dire la qualité quantitative, ou la mesure. — On peut aussi remarquer à ce sujet que lorsque nous considérons dans les choses leurs déterminations quantitatives, c'est en réalité toujours la mesure que nous avons devant les yeux, et qui est le but de nos recherches. C'est aussi ce qu'indique notre façon de nous exprimer, car nous disons que nous mesurons lorsque nous découvrons des déterminations et des rapports quantitatifs. C'est ainsi que nous mesurons la longueur des cordes que nous faisons vibrer, en partant du point de vue de la différence qualitative des sons produits par cette vibration, différence qui correspond à cette différence de longueur. C'est de la même façon que la chimie recherche la quantité des substances combinées : elle la recherche pour connaître la mesure qui est la condition de ces combinaisons, c'est-à-dire pour connaître les quantités qui sont au fond des qualités déterminées. De même, dans la statistique, les nombres n'ont une importance que par le résultat qualitatif qui s'y rattache. Des combinaisons purement numériques en dehors du point de vue que nous marquons ici, et qui en est comme le fil conducteur ne peuvent satisfaire qu'une vaine curiosité, et ne

sauraient avoir aucune importance, ni théorique ni pratique (1).

(1) Le vrai infini, ou, ce qui revient au même, la qualité de la quantité, est le *rapport quantitatif*. Dans ce rapport le quantum n'est plus une déterminabilité à l'état d'indifférence, mais il est qualitativement déterminé en ce qu'il est absolument lié à un autre quantum (à son *Jenseits*, ce terme qui était *au delà*) qu'il ne pouvait atteindre. Il se continue dans cet autre terme qui est lui aussi un quantum. Ces deux quantités ne sont pas ici deux quantités liées par un rapport extérieur, mais chacune d'elle a sa détermination dans son rapport avec l'autre; et c'est l'*autre* (*das Andere*) qui fait la déterminabilité de toutes les deux. — Le premier rapport est un rapport *immédiat* ou *direct*. Ici l'on a trois termes dont l'un, l'*exposant*, fait la limite des deux autres. Ceux-ci ne sont ce qu'ils sont que dans cette limite, mais comme ils ne constituent que le premier moment du rapport quantitatif, et qu'ils ne se sont pas encore médiatisés, ils gardent l'indétermination et l'indifférence de leur nature. Soient, par exemple, $\frac{a}{b}$, et son exposant *c*. *a* et *b* ne sont ce qu'ils sont, c'est-à-dire des quantités déterminées que dans et par ce rapport, et, par conséquent, ils n'ont pas de valeur hors de ce rapport. Mais par cela même que c'est l'exposant, ou le rapport qui constitue ici l'élément fixe et déterminé, les deux côtés du rapport sont indéterminés et indifférents à tout rapport, et, par conséquent, à la place de $\frac{a}{b}$, ou de 2 : 4, on pourra substituer $\frac{2a}{2b}$, ou $\frac{3/2a}{3/2b}$ ou 3 : 6, etc., sans que l'exposant soit affecté par ce changement. Cependant, bien que l'exposant soit ici l'élément fixe et invariable du rapport, il est lui aussi une quantité, c'est-à-dire un *quotient*, et, en tant que quotient, il est lui aussi déterminé soit comme *nombre particulier*, soit comme *unité*. Et si l'on considère le rapport de l'exposant avec les deux côtés du rapport, il n'y a pas de raison ici pour que l'on prenne plutôt un côté que l'autre du rapport soit pour nombre particulier, soit pour unité. Dans l'équation $\frac{a}{b} = c$, *a* étant pris pour nombre particulier et *b* pour unité, *c* sera le quotient, ou le nombre particulier exprimant le nombre de ces unités. Mais si l'on considère *b* comme nombre particulier, *c* sera l'unité dont *b* aura besoin pour former le nombre *a*; $a = cb$. En d'autres termes, l'exposant n'est pas ici ce qu'il doit être, c'est-à-dire le principe générateur et déterminant des deux côtés du rapport, et leur unité qualitative, mais il est lui-même une quantité, et un résultat, ou un *produit*. C'est là ce qui amène le *rapport quantitatif indirect* (*Umgekehrte Verhältniss*). Dans le rapport *direct* ou *immédiat*, les termes et leur rapport, ou l'exposant, demeurent encore distincts et extérieurs l'un à l'autre. On a, d'un côté, des termes variables, et, de l'autre, un exposant fixe et invariable. Le changement des termes se fait en dehors de l'exposant, et n'affecte en aucune façon ce dernier. Dans le rapport indirect, au contraire, où l'exposant est un pro-

duit dont les deux termes sont les facteurs, le changement des deux termes se fait au dedans de l'exposant lui-même, c'est-à-dire les deux termes se nient au dedans de l'exposant qui fait leur unité déterminée. L'un des deux termes devient d'autant plus petit que l'autre devient plus grand, et chacun d'eux ne possède une grandeur qu'autant qu'il s'approprie la grandeur de l'autre. Chacun d'eux se continue ainsi *négativement* dans l'autre, et il n'est ce qu'il est que par la négation, ou la limite que l'autre pose en lui. D'où il suit que chacun contient l'autre, et que la grandeur de chacun d'eux est déterminée par la grandeur de l'autre ; car chacun d'eux ne doit être que la quantité que l'autre n'est pas. Cette continuation de l'un des deux termes dans l'autre fait leur unité, leur limite simple et indivisible, ou leur exposant. Par conséquent, cette limite les pénètre, si l'on peut ainsi dire, tout entiers et constitue leur totalité. Et ce n'est pas une limite qui recule indéfiniment, et que le rapport ne peut point atteindre, — un infiniment grand, ou un infiniment petit — mais c'est la quantité même de l'exposant que les deux côtés du rapport se partagent inversement, ou en se niant. Par-là l'exposant qui, dans le rapport indirect, contenait déjà, en tant que produit de l'unité et du nombre particulier, l'unité et le nombre particulier, est devenu l'élément commun et déterminant, vis-à-vis duquel l'unité et le nombre particulier, ou les deux côtés du rapport, ne sont que des moments finis et variables, à travers lesquels il s'est réalisé ; en d'autres termes, le rapport indirect est devenu un *rapport de puissance* (*Potenzenverhältniss*). Dans le *rapport de puissance* on n'a plus l'unité et le nombre particulier qui sont mis en rapport par une troisième quantité, et qui viennent, pour ainsi dire, se rencontrer sur une limite qu'ils ne posent point, et par laquelle ils ne sont point posés ; mais on a l'unité qui est elle-même le nombre particulier, et le nombre particulier qui est cette unité elle-même, ou, si l'on veut, on a une seule et même quantité qui se pose comme unité et comme nombre particulier. Dans le rapport direct l'exposant est un quotient ; dans le rapport indirect il est un produit ; dans le rapport de puissance il est à la fois quotient et produit, ou, pour mieux dire, il n'est plus un exposant purement quantitatif, mais un exposant *quantitatif* et *qualitatif* à la fois. Et, en effet, dans ce rapport on a un nombre qui, comme tout nombre, est variable, qui, par là même qu'il est variable, sort de lui-même et de ses limites, et ne pose une limite que pour la supprimer, mais qui, d'un autre côté, pose lui-même cette limite, et se retrouve lui-même dans chacune de ses limites, et qui s'y retrouve non comme une unité abstraite et vide (l'*un*), ou comme grandeur indéterminée, mais comme rapport, et comme rapport déterminé, et enfin comme principe générateur du rapport. Et ainsi, dans le rapport de puissance, la quantité sort d'elle-même sans cesser d'être elle-même, et elle demeure identique avec elle-même, tout en devenant autre qu'elle-même. Par là la quantité se trouve complétement développée, et elle se pose telle qu'elle est en et pour soi, c'est-à-

C.

MESURE.

§ CVII.

La mesure est le quantum qualitatif, et d'abord en tant que quantum qualitatif immédiat. C'est un quantum auquel se trouve liée une existence (1), ou une qualité.

Zusatz. La mesure, en tant qu'unité de la qualité et de la quantité, est aussi l'être achevé. Lorsqu'on parle de l'être, celui-ci apparaît d'abord comme un moment tout à fait abstrait et indéterminé. Mais l'être est ainsi constitué qu'il se détermine lui-même ; et c'est dans la mesure qu'il atteint à sa complète déterminabilité. On peut considérer aussi la mesure comme une définition de l'absolu, et c'est conformément à ce point de vue que l'on dit de Dieu qu'il est la mesure de toutes choses. C'est aussi cette intuition qui est, si l'on peut dire, le ton fondamental de l'ancienne poésie hébraïque où l'on glorifie Dieu en le représentant comme celui qui marque à toutes choses, à la mer et à la terre, aux fleuves et aux montagnes, ainsi qu'aux différentes espèces de plantes et d'animaux, leurs limites. — Dans la conscience religieuse des Grecs nous rencontrons la divinité de la mesure,

dire elle ramène la *qualité*. Et, en effet, on avait d'abord la qualité, c'est-à-dire l'élément fixe et déterminé de l'être, vis-à-vis duquel est venue se placer la quantité, c'est-à-dire l'élément variable, ce qui, d'après la définition qu'en donnent les mathématiques, peut être augmenté ou diminué. Mais ce qui augmente et diminue doit lui aussi nécessairement avoir un élément fixe et invariable, et, par conséquent, la quantité contient une contradiction qui constitue la dialectique et le développement de la quantité. Le résultat de cette dialectique est le retour de la qualité, non de la qualité première, de la qualité séparée de la quantité, mais de la qualité qui s'est combinée avec la quantité, de la *qualité quantitative*. C'est là la *mesure*.

(1) *Daseyn*.

représentée surtout en rapport avec le monde moral, comme Némésis. Ce qui se trouve en général au fond de cette représentation, c'est que la richesse, les honneurs, la puissance, aussi bien que la joie, la douleur, etc., ont leur mesure déterminée, et qu'aller au delà de cette mesure c'est aller à sa ruine et à sa perte. — Quant à la présence de la mesure dans le monde objectif, nous rencontrons d'abord dans la nature des existences dont la mesure fait le contenu essentiel. C'est ce qui a lieu particulièrement dans le système solaire, qu'on doit considérer comme la sphère de la libre mesure (1). Si nous allons plus loin, en considérant les diverses sphères de la nature inorganique, nous verrons que la mesure est, pour ainsi dire, rejetée dans le fond en ce que les déterminations multiples, qualitatives et quantitatives, qu'on y rencontre, sont dans un état d'indifférence réciproque. La qualité d'une roche, par exemple, ou d'un fleuve n'est pas liée à une grandeur déterminée. Cependant, en y regardant de près, l'on trouve que les objets, tels que ceux que nous venons de nommer, ne sont pas eux non plus tout à fait sans mesure, car l'analyse chimique montre que l'eau d'un fleuve, ainsi que les diverses parties qui composent une roche sont des qualités conditionnées par les rapports quantitatifs des substances qu'elles contiennent. Mais c'est dans l'intuition immédiate (2) de la nature

(1) *Der freien Maasses : libre* en ce sens que la mesure s'y meut librement, si l'on peut ainsi dire, qu'elle y trouve dans la nature sa sphère naturelle, son application la plus parfaite.

(2) Cette expression, il faut l'entendre non-seulement dans sa signification subjective, mais dans sa signification objective aussi. Dans l'être organique la mesure est l'objet de l'intuition immédiate en ce qu'elle ne constitue pas l'essence, l'idée de l'être organique, mais seulement un de ses moments subordonnés.

organique que se produit de nouveau d'une façon plus marquée la mesure. Les diverses espèces de plantes et d'animaux ont aussi bien dans le tout que dans les parties une certaine mesure. Et il faut à cet égard observer que les formations organiques les plus imparfaites, celles qui se rapprochent le plus de la nature inorganique se distinguent en partie des plus parfaites par une plus grande indétermination de leur mesure. C'est ainsi que nous trouvons parmi les fossiles, par exemple, les cornes d'Ammon, comme on les appelle, dont les unes sont microscopiques et les autres atteignent la grandeur d'une roue. On rencontre la même indétermination de mesure dans plusieurs plantes qui appartiennent aux degrés inférieurs du règne organique. Telle est, par exemple, la fougère.

§ CVIII.

En tant que la qualité et la quantité ne sont unies dans la mesure que d'une façon immédiate, leur différence se produit en elles d'une façon également immédiate. Le quantum spécifique (1) est ainsi, d'une part, un simple quantum, et l'existence peut augmenter et diminuer sans que la mesure, qui est ici une règle (2), soit supprimée ; mais, d'autre part, le changement du quantum entraîne aussi un changement de qualité.

Zusatz. L'identité de la qualité et de la quantité, qui est contenue dans la mesure, n'est d'abord qu'en soi, elle n'est pas encore posée. De là vient que ces deux déterminations

(1) Ou qualitatif.
(2) Voy. § cxi, p. 483, note 3.

dont la mesure est l'unité affirment encore chacune leur indépendance, de telle façon que, d'un côté, les déterminations quantitatives de l'existence peuvent être changées, sans que la qualité de cette dernière en soit affectée ; tandis que, de l'autre côté, cet accroissement et ce décroissement indifférents ont une limite au delà de laquelle la qualité se trouve changée. C'est ainsi que le degré de température de l'eau est d'abord indifférent relativement à sa fluidité. Il y a cependant dans l'augmentation ou dans la diminution de la température de l'eau liquide un point où l'état de sa cohésion change qualitativement, et où l'eau se transforme en vapeur, ou en glace. Lorsqu'a lieu un changement quantitatif, ce changement paraît d'abord tout à fait inoffensif. Il s'y cache cependant autre chose, et ce changement en apparence inoffensif est, pour ainsi dire, une ruse par laquelle la qualité est attaquée. L'antinomie de la mesure qui se trouve dans ce changement, les Grecs l'on représentée sous plusieurs formes. Telle est, par exemple, la question : si un grain de blé forme un tas ; ou bien l'autre : si en arrachant une soie de la queue d'un cheval on a une queue dégarnie de soies. Si considérant la nature de la quantité comme une déterminabilité indifférente et extérieure de l'être on est d'abord amené à répondre négativement à ces questions, on verra cependant bientôt qu'il faut aussi accorder que cette augmentation et cette diminution indifférentes ont leur limite, et qu'on finit par arriver à un point où en ajoutant un grain de blé on a un tas de blé, et en arrachant un cheveu on n'a plus qu'une tête chauve. C'est à ces exemples que se rattache aussi le conte de ce paysan qui alla en ajoutant une demi-once à une autre demi-once

au poids que portait son âne jusqu'à ce que la pauvre bête s'affaissa sous la charge. On se trompe fort lorsqu'on ne voit dans ces questions qu'un bavardage oiseux de l'école. Il s'agit ici en réalité de pensées avec lesquelles il est bon de se familiariser, et qui ont une grande importance même dans la vie pratique, et plus particulièrement dans la vie sociale. Ainsi, par exemple, il y a relativement à nos dépenses d'abord un certain espace au dedans duquel le plus et le moins n'ont pas d'importance. Mais, si l'on franchit d'un côté ou de l'autre la mesure déterminée par les rapports individuels, l'on voit alors paraître la nature qualitative de la mesure (de la même façon qu'elle se produit et s'affirme dans l'exemple que nous venons de citer de la température de l'eau), et ce qu'on pouvait d'abord considérer comme une sage économie se change en avarice ou en prodigalité. — Cette propriété de la mesure trouve aussi son application dans la politique. La législation d'un État doit être considérée tout aussi bien comme indépendante que comme dépendante de la grandeur de son territoire, du nombre de ses habitants, et d'autres déterminations quantitatives semblables. Soit un État ayant un territoire de mille milles carrés, et une population de quatre millions. On accordera d'abord qu'un couple de mille habitants de plus ou de moins ne saurait avoir aucune influence sur la législation d'un pareil État. Mais, en même temps, il faut reconnaître que dans l'accroissement ou le décroissement d'un État on finit par atteindre un point où, en faisant abstraction de tout autre circonstance, la qualité de la législation doit, à cause de ce changement quantitatif, être aussi changée. La législation d'un petit canton de la Suisse ne convient pas à un

grand État, pas plus que la législation de la république romaine n'était pas faite pour être appliquée aux petites villes de l'empire allemand.

§ CIX.

La suppression de la mesure (1) consiste d'abord dans ce mouvement (2) qui fait qu'une mesure va à travers sa nature quantitative au delà de sa déterminabilité qualitative. Mais comme l'autre rapport quantitatif où se trouve supprimée la mesure du premier rapport est tout aussi bien un rapport qualitatif, la suppression de la mesure contient une mesure nouvelle. Ces deux passages, le passage de la qualité dans la quantité, et de celle-ci dans la première, peuvent être aussi représentés comme un progrès infini, où la mesure se trouve à la fois supprimée et rétablie.

Zusatz. Comme on l'a vu, la quantité n'est pas seulement variable, c'est-à-dire n'est pas seulement capable d'augmenter et de diminuer, mais sa nature consiste à aller au delà d'elle-même. Cette nature elle la conserve aussi dans la mesure. Maintenant, lorsque la quantité contenue dans la mesure va au delà d'une certaine limite, la qualité qui lui correspond est également supprimée. Cependant, ce qui est nié par là ce n'est pas la qualité en général, mais seulement telle qualité déterminée, à la place de laquelle vient se mettre une autre qualité. Ce processus de la mesure qui dans son mouvement alterné se produit comme simple changement de quantité, et en outre comme un change-

(1) *Das Maaslose :* suppression, dissolution de la mesure.

(2) Le texte a seulement : *ist zunächst diess Hinausgehen eines Maasses*, etc. : *est d'abord ce sortir d'une mesure,* etc.

ment de quantité en qualité, on peut se le représenter sous l'image d'une ligne nodale (1). Ces lignes nodales, nous les trouvons d'abord dans la nature sous plusieurs formes. Nous avons signalé plus haut les divers états qualitativement différenciés de l'agrégation de l'eau, états qui ont pour condition l'augmentation et la diminution. C'est d'une façon semblable qu'ont lieu les différents degrés d'oxydation des métaux. La différence des sons peut aussi être citée comme un exemple de cette brusque transformation qui s'accomplit dans le processus de la mesure d'un changement d'abord purement quantitatif en un changement qualitatif.

§ CX.

Ce qui s'accomplit en réalité dans ce mouvement c'est que l'élément immédiat qui accompagne encore la mesure comme telle est annulé. La qualité et la quantité elles-mêmes s'y trouvent d'abord à l'état immédiat, et la mesure n'est que leur identité relative. Mais la mesure se produit comme se dissolvant elle-même, et comme se dissolvant dans un terme qui, tout en étant sa négation, est lui aussi l'unité de la quantité et de la qualité; et, par suite en se niant dans ce terme, la mesure ne fait que revenir sur elle-même et rentrer dans son unité.

§ CXI.

L'infini, l'affirmation comme négation de la négation, à la place des côtés plus abstraits, de l'être et du non-être, du

(1) *Knotenlinie.* Voy. § CXI, p. 483, note 3.

quelque chose et de l'autre, etc., a maintenant pour côtés la qualité et la quantité. Ces deux côtés contiennent d'abord α) la qualité qui est passée dans la quantité (§ 98), et la quantité qui est passée dans la qualité (§ 105), et par suite tous les deux se sont produits comme négation. β) Mais dans leur unité (la mesure) ils sont d'abord différenciés, et l'un n'est que par l'intermédiaire de l'autre, et γ) après avoir supprimé son moment immédiat, cette unité se trouve posée telle qu'elle est en soi, c'est-à-dire comme rapport simple avec soi-même qui contient l'être en général et ses formes comme des moments supprimés. — L'être ou l'immédiatité qui par la négation d'elle-même s'est médiatisée elle-même et s'est mise en rapport avec elle-même, et qui est aussi une médiation qui s'efface dans un nouveau rapport avec soi (1), dans une nouvelle immédiatité, cette immédiatité est l'*essence*.

Zusatz. La processus de la mesure n'est pas simplement la fausse infinité du progrès infini sous forme d'un changement sans cesse renouvelé de la qualité en la quantité, et de la quantité en la qualité, mais il est la vraie infinité où un terme en passant dans l'autre ne fait que passer en lui-même. La qualité et la quantité se trouvent dans la mesure d'abord l'une en face de l'autre comme le quelque chose et l'autre. Mais la qualité est en soi la quantité, et, réciproquement, la quantité est en soi la qualité. Par conséquent, ces deux déterminations en passant dans le processus de la mesure l'une dans l'autre, chacune d'elles ne devient que ce qu'elle est déjà en soi, et nous avons maintenant l'être

(1) *Nouveau* n'est pas dans le texte, mais il est dans le sens et rend plus claire la pensée de Hégel.

nié dans ses déterminations, l'être supprimé, lequel est l'essence. Dans la mesure l'essence est déjà en soi, et le processus de la mesure ne consiste qu'à poser ce qu'elle est en soi. — La conscience ordinaire conçoit les choses sous la raison de l'être, et les considère suivant la qualité, la quantité et la mesure. Cependant ces déterminations immédiates ne se produisent pas comme des déterminations rigides, mais comme des déterminations qui fondent l'une dans l'autre, et l'essence est le résultat de leur dialectique. Dans l'essence on n'a plus un passage (1), mais seulement un rapport (2). La forme du rapport n'est d'abord dans l'être que comme notre réflexion; dans l'essence, au contraire, le rapport est sa détermination propre. Lorsque dans la sphère de l'être le quelque chose passe dans l'autre, le quelque chose disparaît (3). Il n'en est pas de même dans l'essence. Ici nous n'avons pas d'*autre* véritable, mais seulement la différence, le rapport de l'un avec *son* autre (4). Par conséquent, le passage de l'essence n'est point un passage; car dans le passage des différences de l'une dans l'autre, les différences ne disparaissent point, mais elles subsistent dans leur rapport. Dans l'*être* et le *non-être*, par exemple, nous avons

(1) *Uebergehen.*

(2) *Beziehung.*

(3) Ce qui s'applique également à l'*autre*, car l'autre aussi disparaît en passant dans le quelque chose. Cela veut dire que les deux termes, par cela même qu'ils sont encore des termes immédiats, des termes dont l'un n'est pas médiatisé par l'autre, en passant l'un dans l'autre, ne se retrouvent pas l'un dans l'autre; ou, comme il est dit ci-dessous, chacun est pour soi, c'est-à-dire, chacun existe d'une façon immédiate et indépendante.

(4) *Des Einen auf sein Anderes :* de l'un des deux termes avec *son* autre terme, c'est-à-dire avec un terme qui est une partie de lui-même.

l'être qui est pour soi (1), et le non-être qui est tout aussi bien pour soi. Il en est tout autrement du *positif* et du *négatif*. Ces catégories contiennent bien les déterminations de l'être et du non-être. Mais le positif n'a, pris en lui-même, aucun sens, et il est essentiellement en rapport avec le négatif. Il en est de même du négatif. Dans la sphère de l'être, le rapport (2) n'est qu'en soi; dans la sphère de l'essence, au contraire, il est posé. C'est là en général ce qui distingue les formes de l'essence de celles de l'être. Dans l'être tout est à l'état immédiat, dans l'essence tout est relatif (3).

(1) *Für sich : pour soi :* c'est-à-dire, indépendamment du *négatif*.

(2) *Bezogenheit :* la *relativité*.

(3) La *mesure* est une des catégories à la fois les plus importantes et les plus difficiles. Elle est des plus importantes, parce qu'elle contient les déterminations générales des rapports de la quantité et de la qualité, et, par conséquent, le fondement d'une théorie mathématique de la nature. Les mouvements des corps célestes sont réglés par la mesure, de même que les différentes espèces de plantes et d'animaux ont une mesure déterminée. Chaque membre de l'animal et de la plante a une mesure déterminée, c'est-à-dire, une quantité et une qualité par lesquelles il est en rapport avec tous les autres, et chaque espèce est également déterminée par sa mesure. Lorsque nous mesurons, et qu'en mesurant nous ne croyons que *compter*, nous mesurons en réalité pour déterminer, et nous déterminons en même temps la qualité. C'est ainsi, par exemple, qu'en mesurant la longueur des cordes, ou la longueur et le nombre des vibrations de l'éther, nous avons en vue la différence *qualitative* des sons ou des couleurs, et nous déterminons cette différence, ou bien nous combinons les substances chimiques dans une certaine proportion, pour connaître la *mesure* déterminée de ces combinaisons, c'est-à-dire, des quantités qui contiennent des qualités déterminées. Quant à la difficulté, elle vient de ce que dans cette combinaison de la quantité et de la qualité l'une cache, pour ainsi dire, l'autre, et que par là on est amené à omettre l'une d'elles, ou à les confondre.—Voici maintenant quelles sont les principales déterminations de la *mesure*. Il faut d'abord se rappeler que dans la mesure la quantité n'est plus une quantité indéterminée et indifférente à toute limite, mais une quantité qui a une limite déterminée, limite qui fait la qualité de l'être même où elle se trouve. Tout être a une

mesure. Dès que sa mesure cesse, l'être tout entier avec sa quantité et sa qualité est détruit. Maintenant, la mesure est d'abord mesure à l'état *immédiat*, mesure qui n'est pas encore *médiatisée*, qui n'est qu'en soi, et qui partant n'est pas encore en et pour soi. Par conséquent, la quantité et la qualité, tout en étant inséparables, ne se sont pas encore identifiées, et la mesure est une *règle* déterminée, mais arbitraire (le pied, la longueur du pendule, une température ou une unité de chaleur, ou d'autres mesures semblables), ou, si l'on veut, une quantité spécifiée, et qui spécifie d'autres quantités. Mais comme elle contient une quantité, ce n'est pas seulement la quantité d'un terme autre qu'elle, mais c'est sa propre quantité qu'elle mesure et spécifie. Cependant, par là qu'ici ni la quantité n'est encore la qualité, ni celle-ci la quantité, ou, ce qui revient au même, par là que la quantité et la qualité sont encore distinctes, la quantité conserve dans la mesure son caractère indéterminé, ce qui fait qu'elle peut, jusqu'à un certain point, changer, sans que la qualité change aussi. Mais, d'un autre côté, par là même que la quantité et la qualité sont ici réunies dans la mesure, la quantité ne peut changer que dans une certaine limite, et lorsqu'elle dépasse cette limite la qualité elle-même se trouve détruite. C'est ainsi, par exemple, que l'augmentation ou la diminution de la température n'affecte pas d'abord la qualité de l'eau; mais lorsque ces changements dépassent une certaine limite, l'eau se change en vapeur ou en glace. Dans la sphère de l'esprit, ces rapports ont moins d'importance, en ce qu'ils sont subordonnés à des rapports supérieurs. Ils y jouent cependant un rôle. Ainsi la vertu se change en défaut, l'économie devient parcimonie et avarice, la libéralité profusion, lorsqu'elles dépassent certaines limites. La législation d'un État doit, jusqu'à un certain point, s'harmoniser avec son étendue, et il y a une limite au delà de laquelle son agrandissement est la cause de sa ruine. Les Grecs avaient déjà remarqué cette propriété et cette contradiction de la mesure, sans en trouver la solution, et ils lui avaient donné une forme populaire dans les arguments bien connus du tas de blé et de la calvitie. Ce qui fait le tas de blé n'est pas seulement la *quantité*, mais aussi la *qualité*, c'est-à-dire, ce qui constitue le tas; car le même nombre de grains pourrait ne pas constituer un tas, de sorte que l'on pourra ajouter ou soustraire des grains, sans former ou détruire un tas; mais, d'un autre côté, il y a un point au delà duquel on aura, ou on n'aura pas un tas. Ces arguments, comme le fait remarquer Hégel, ne sont point des sophismes ou des discussions oiseuses de l'école, car outre qu'ils expriment le besoin qu'éprouve l'esprit de saisir ces déterminations et ces rapports, ils ont une importance pratique. — Ainsi donc on a une mesure qui, par cela même qu'elle est variable, appelle une autre mesure, c'est-à-dire, on a deux mesures qui se mesurent l'une l'autre, et dont l'une n'est telle que par rapport à l'autre, et dans son union avec l'autre, ce qui fait que la quantité et la qualité de l'une sont invariablement liées à la quantité et à la qualité de

l'autre. Tel est, par exemple, le rapport de la température générale d'un milieu, et de la température spécifique des corps qui se trouvent dans ce milieu; tel est aussi le rapport du temps et de l'espace dans la loi de la chute, ou dans la loi du mouvement des corps célestes. (Voyez sur ce point *Grande Logique*, liv. Ier, IIIe §, ch. Ier; et *Philosophie de la Nature*, § CCXLVII et suiv.) D'où il suit que le changement de la quantité ou de la qualité de l'un des deux termes entraîne le changement de l'autre. Mais, comme on est ici dans la sphère de la mesure, tout changement de mesure ne fait qu'amener une nouvelle mesure ou un nouveau rapport dont les termes sont également deux mesures. On a ainsi une série, ou plusieurs séries indéfinies de mesures qui sont liées par un rapport invariable, ce qui revient à dire que chaque terme a un rapport quantitativement et qualitativement déterminé avec un autre terme quelconque de la série; de sorte que non-seulement dans chaque mesure la quantité détermine la qualité, et celle-ci la quantité, mais la quantité et la qualité de chaque mesure déterminent la quantité et la qualité de tout autre mesure, ou, pour mieux dire, de la série entière, et sont, à leur tour, déterminées par elle. Cela amène dans la mesure un état d'*affinité* et de *neutralité* (exemple, affinité chimique), parce que chaque mesure, tout en étant en rapport avec les autres mesures (*affinité*), garde son indépendance vis-à-vis d'elles, et les *neutralise* dans son unité. Mais dans une série ainsi constituée chaque terme n'est ce qu'il est que par, et dans un autre terme, et comme il est en rapport avec tous les termes, il suit que l'on a un cercle de rapports où chaque terme, tout en conservant sa nature propre, peut se substituer à l'autre. — Exemples, les équivalents chimiques, ou les rapports des sons. — Ainsi l'on a une série de mesures, une *ligne nodale* (*Knotenlinie*), comme l'appelle Hégel, composée de termes à la fois distincts et identiques, discrets et continus, extensifs et intensifs, pouvant se remplacer les uns les autres, et former, chacun dans un système de mesures, soit la mesure principale, soit l'un des membres du système : par exemple, un son peut former le son fondamental, ou bien un son quelconque dans un autre système d'accords. Par conséquent, on a un système de mesures où chaque mesure, tout en étant elle-même et pour soi, est dans une autre mesure et se continue en elle, et elle n'est elle-même et pour soi qu'en se continuant dans une autre, ou, ce qui revient au même, qu'autant qu'elle est niée par une autre, et qu'elle nie cette autre à son tour. Ce qui se trouve posé par là c'est la suppression de la mesure (*das Maasslose*), c'est-à-dire la substitution d'une mesure à une autre mesure, et, au fond, l'indifférence et l'identité de toute mesure, et partant de la quantité et de la qualité, en d'autres termes, l'*Essence* (*Das Wesen*). — *Dieu est la mesure de toutes choses*, est une nouvelle définition de Dieu, et une définition plus profonde que : *Dieu est l'Être*. — Ici viennent se placer dans la *Grande Logique* une critique des théories de Berthollet et de Berzelius sur les affi-

nités et les équivalents chimiques, des considérations sur la loi de la chute des corps, et une critique de l'explication que l'on donne du mouvement accéléré ou retardé des corps célestes, à mesure qu'ils s'approchent du périhélie ou de l'aphélie.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

—

AVANT-PROPOS V

AVERTISSEMENT (de la première édition) XV

INTRODUCTION DU TRADUCTEUR 1

CHAPITRE 1er. — Remarques préliminaires 1

CHAP. II. — Définition de la logique 10

CHAP. III. — Esquisse de l'ancienne logique 14

CHAP. IV. — Aristote est-il le fondateur de la logique formelle 21

CHAP. V. — La logique formelle considérée abstractivement 25

CHAP. VI. — Principe de contradiction 37

CHAP. VII. — Logique appliquée 41

CHAP. VIII. — De la raison et du raisonnement 53

CHAP. IX. — Point de vue fondamental de la logique hégélienne 57

CHAP. X. — La logique est la science de la forme absolue 63

CHAP. XI. — La forme est essentiellement systématique 73

CHAP. XII. — La logique a un contenu absolu 88

CHAP. XIII. — La logique, la nature et l'esprit 128

DISCOURS prononcé par Hégel, le 22 octobre 1818, à l'ouverture de son cours à Berlin 143

PRÉFACE de la seconde édition de l'*Encyclopédie* 151

INTRODUCTION 175

§ I. — La philosophie ne doit rien présupposer ..... 175 à 176

§ II. — Définition générale de la philosophie ..... 176 à 179

§ III. — Contenu de la conscience ..... 179 à 182

§ IV. — Différence entre la philosophie et la conscience vulgaire 182

§ V. — Le contenu de la conscience revêt sa forme véritable en changeant les représentations en pensées pures ..... 182 à 183

§ VI. — Rapport entre la philosophie et la conscience vulgaire. 183 à 186

§ VII. — Principes de l'expérience ..... 186 à 189

§ VIII. — Il y a des objets qui dépassent les limites de l'expérience ..... 189 à 190

§ IX. — Forme nécessaire de la connaissance..... 190 à 192

§ X. — La définition de la philsophie ne peut être donnée à l'avance..... 192 à 194

§ XI. — Contradiction où tombe la pensée dialectique..... 194 à 195

§ XII. — Idée de l'essence universelle dans la pensée. Connexion de la connaissance immédiate et de la connaissance médiate..... 196 à 199

§ XIII. — Unité de l'histoire de la philosophie..... 199 à 201

§ XIV. — Rapport de la philosophie et de son histoire..... 201 à 202

§ XV. — Notion du système..... 202 à 203

§ XVI. — Notion d'une encyclopédie philosophique..... 203 à 206

§ XVII. — Point de départ de la philosophie..... 206 à 207

§ XVIII. — Division de la philosophie..... 207 à 209

DEUXIÈME PARTIE.

LOGIQUE..... 211

PRÉLIMINAIRES. — § XIX. — Définition de la logique..... 211 à 218

§ XX. — Différence entre la perception sensible, la représentation et la pensée..... 218 à 226

§ XXI. — Réflexion..... 226 à 229

§ XXII. — Changement que la réflexion opère dans l'objet... 229 à 231

§ XXIII. — Comment les choses peuvent être considérées comme un produit de la pensée..... 231 à 232

§ XXIV. — Les formes dont s'occupe la pensée ont une valeur objective..... 232 à 251

§ XXV. — Opposition de la pensée et de son objet..... 251 à 254

A. Premier rapport de la pensée avec l'objet. — §§ XXVI-XXXVII. — Croyance naturelle que la pensée saisit son objet. Philosophie qu'elle produit. Exposition et critique de cette philosophie..... 254 à 278

B. Second rapport de la pensée avec l'objet. — I. Empirisme (§ XXXVII)..... 278

Exposition et critique de la philosophie empirique (§§ XXXVIII et XXXIX)..... 220 à 287

II. Philosophie critique..... 287

Exposition critique de la philosophie de Kant (§§ XL à LXI)..... 287 à 340

C. Troisième rapport de la pensée avec l'objet. — La science immédiate. Philosophie de Jacobi. Ses rapports avec la philosophie cartésienne (§§ LXI-LXXIX)..... 341 à 368

Notion plus déterminée et division de la logique (§§ LXXIX-LXXXIV) ..... 368 à 389

PREMIÈRE PARTIE.

Doctrine de l'être (§§ LXXXIV et LXXXV) ..... 390 à 393

A. Qualité. — *a*. L'être. — § LXXXVI ..... 393 à 412

b. L'existence. — § LXXXIX ..... 412 à 431

c. L'être-pour-soi. — § XCVI ..... 431 à 443

B. Quantité. — *a*. Quantité pure. — § XCIX ..... 443 à 450

b. Quantum. — § C ..... 450 à 455

c. Degré. — § CIII ..... 455 à 473

d. Mesure. — § CVII ..... 474 à 486

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.

UNIVERSITAS O. M. I. OTTAWIENSIS

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2.

BIBLIOTHÈQUE
SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE

Le premier besoin de la science contemporaine — on pourrait même dire d'une manière plus générale des sociétés modernes — c'est l'échange rapide des idées entre les savants, les penseurs, les classes éclairées de tous les pays. Mais ce besoin n'obtient encore aujourd'hui qu'une satisfaction fort imparfaite. Chaque peuple a sa langue particulière, ses livres, ses revues, ses manières spéciales de raisonner et d'écrire, ses sujets de prédilection. Il lit fort peu ce qui se publie au delà de ses frontières, et la grande masse des classes éclairées — surtout en France — manque de la première condition nécessaire pour cela, la connaissance des langues étrangères. On traduit bien un certain nombre de livres anglais ou allemands; mais il faut presque toujours que l'auteur ait à l'étranger des amis soucieux de répandre ses travaux, ou que l'ouvrage présente un caractère pratique qui en fait une bonne entreprise de librairie. Les plus remarquables sont loin d'être toujours dans ce cas, et il en résulte que les idées neuves restent longtemps confinées, au grand détriment des progrès de l'esprit humain, dans le pays qui les a vues naître. Le libre échange industriel règne aujourd'hui presque partout; le libre échange intellectuel n'a pas encore la même fortune, et cependant il ne peut rencontrer aucun adversaire ni inquiéter aucun préjugé.

Ces considérations avaient frappé depuis longtemps un certain nombre de savants anglais. Au congrès de l'association britannique à Édimbourg, ils tracèrent le plan d'une BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE, paraissant à la fois en anglais, en français et en allemand, publiée en Angleterre, en France, aux États-Unis, en Allemagne, et réunissant

des ouvrages écrits par les savants les plus distingués de tous les pays. En venant en France pour chercher les moyens de réaliser cette idée, ils devaient naturellement s'adresser à la REVUE SCIENTIFIQUE, qui marchait dans la même voie, et qui projetait au même moment, après les désastres de la guerre, une entreprise semblable destinée à étendre en quelque sorte son cadre et à faire connaître plus rapidement en France les livres et les idées des peuples voisins.

Les deux projets se sont réunis, et il s'est formé alors dans chaque pays un comité de savants qui choisira les ouvrages admis dans la Bibliothèque et assurera ainsi leur haute valeur scientifique. Le comité français comprend plusieurs membres de l'Institut et le directeur de la *Revue scientifique*.

La BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE n'est donc pas une entreprise de librairie ordinaire. C'est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes, qui se font jour dans tous les pays. Chaque savant exposera les idées qu'il a introduites dans la science et condensera pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On pourra ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE INTERNATIONALE ne comprendra point seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles ; elle abordera aussi les sciences morales comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc. ; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattacheront encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

OUVRAGES PARUS

Tous les volumes sont vendus reliés avec luxe en toile anglaise.

(Format in-8°.)

J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**; suivis d'une Conférence de M. HELMHOLTZ sur le même sujet, avec nombreuses figures dans le texte et planches à part sur papier teinté..... 6 fr.

W. BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans ses rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 6 fr.

J. MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec un grand nombre de figures..... 6 fr.

A. BAIN. **L'Esprit et le corps**. 1 vol..... 6 fr.

HERBERT SPENCER. **La science sociale**. 1 vol..... 6 fr.

PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**. 1 vol..... 6 fr.

OUVRAGES EN PRÉPARATION

Auteurs français.

CLAUDE BERNARD. Phénomènes physiques et phénomènes métaphysiques de la vie.

HENRI SAINTE-CLAIRE DEVILLE. Introduction à la chimie générale.

ÉMILE ALGLAVE. Les éléments des constitutions politiques.

A. DE QUATREFAGES. Les races nègres.

A. WURTZ. Atome et atomicité.

BERTHELOT. La synthèse chimique.

H. DE LACAZE-DUTHIERS. La zoologie depuis Cuvier.

FRIEDEL. Les fonctions en chimie organique.

VAN BENEDEN. Les commensaux et les parasites dans le règne animal.

TAINE. Les émotions et la volonté.

QUETELET. La moyenne de l'humanité.

ALFRED GRANDIDIER. Madagascar.

DEBRAY. Les métaux précieux.

Auteurs anglais.

HUXLEY. Mouvement et conscience.

W. B. CARPENTER. Physiologie de l'esprit.

RAMSAY. Sculpture de la terre.

SIR J. LUBBOCK. Premiers âges de l'humanité.

BALFOUR STEWART. La conservation de la force.

CHARLTON BASTIAN. Le cerveau comme organe de la pensée.

NORMANN LOCKYER. L'analyse spectrale.

W. ODLING. La chimie nouvelle.

LAUDER LINDSAY. L'intelligence chez les animaux inférieurs.
STANLEY JEVONS. Les lois de la statistique.
BERKELEY. Les champignons.
MICHAEL FOSTER. Protoplasma et physiologie cellulaire.
MAUDSLEY. La responsabilité dans les maladies.
ED. SMITH. Aliments et alimentation.
THISELTON DYER. Les inflorescences.
K. CLIFFORD. Les fondements des sciences exactes.

Auteurs allemands.

VIRCHOW. Physiologie des maladies.
BERNSTEIN. Physiologie des appareils des sens.
HERMANN. La respiration.
LEUCKART. L'organisation des animaux.
O. LIEBREICH. La toxicologie.
REES. Les plantes parasites.
ROSENTHAL. Physiologie générale des nerfs et des muscles.
OSCARD SCHMIDT. La théorie de l'hérédité et le darwinisme.
LOMMEL. L'optique.
STEINTHAL. La science du langage.
WUNDT. L'acoustique.
VOGEL. Les effets chimiques de la lumière.
F. COHN. Les Thallophytes.

Auteurs américains.

J. DANA. L'échelle et les progrès de la vie.
S. W. JOHNSON. La nutrition des plantes.
AUSTIN FLINT. Les fonctions du système nerveux.
W. D. WHITNEY. La linguistique moderne.

REVUE SCIENTIFIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

Paraît tous les samedis en un fascicule de 48 colonnes in-4

Un numéro 50 cent.

UN AN :	A PARIS	20 fr.
—	DÉPARTEMENTS	25
—	ÉTRANGER	30

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

LIBRAIRIE

GERMER BAILLIÈRE

CATALOGUE

DES

LIVRES DE FONDS

(N° 2)

OUVRAGES HISTORIQUES

ET PHILOSOPHIQUES

AVRIL 1874

PARIS

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

BIBLIOTHÈQUE

DE

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c.

Cartonnés 3 fr.

—

H. Taine.

LE POSITIVISME ANGLAIS, étude sur Stuart Mill. 1 vol.

L'IDÉALISME ANGLAIS, étude sur Carlyle. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN ITALIE. 1 vol.

DE L'IDÉAL DANS L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART DANS LES PAYS-BAS. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN GRÈCE. 1 vol.

Paul Janet.

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN. Examen du système du docteur Büchner. 1 vol.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE. MM. Taine, Renan, Vacherot, Littré. 1 vol.

LE CERVEAU ET LA PENSÉE. 1 vol.

Odysse-Barot.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. 1 vol.

Alaux.

PHILOSOPHIE DE M. COUSIN. 1 vol.

Ad. Franck.

PHILOSOPHIE DU DROIT PÉNAL. 1 vol.

PHILOSOPHIE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE. 1 vol.

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Charles de Rémusat.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. 1 vol.

Émile Saisset.

L'AME ET LA VIE, suivi d'une étude sur l'Esthétique franç. 1 vol.

CRITIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (frag. et disc.). 1 vol.

Charles Lévêque.

LE SPIRITUALISME DANS L'ART. 1 vol.

LA SCIENCE DE L'INVISIBLE. Étude de psychologie et de théodicée. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES PROBLÈMES DE LA NATURE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE LA VIE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE L'AME. 1 vol.

LA VOIX, L'OREILLE ET LA MUSIQUE. 1 vol.

L'OPTIQUE ET LES ARTS. 1 vol.

Challemel-Lacour.

LA PHILOSOPHIE INDIVIDUALISTE. 1 vol.

L. Büchner.

SCIENCE ET NATURE, trad. de l'allem. par Aug. Delondre. 2 vol.

Albert Lemoine.

LE VITALISME ET L'ANIMISME DE STAHL. 1 vol.

DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE. 1 vol.

Milsand.

L'Esthétique anglaise, étude sur John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.

Essais de philosophie hégélienne. 1 vol.

Beaussire.

Antécédents de l'hégélianisme dans la philos. franç. 1 vol.

Bost.

Le Protestantisme libéral. 1 vol.

Francisque Bouillier.

Du Plaisir et de la Douleur. 1 vol.

De la Conscience. 1 vol.

Ed. Auber.

Philosophie de la médecine. 1 vol.

Leblais.

Matérialisme et Spiritualisme, précédé d'une Préface par M. E. Littré. 1 vol.

Ad. Garnier.

De la Morale dans l'antiquité, précédé d'une Introduction par M. Prévost-Paradol. 1 vol.

Schœbel.

Philosophie de la raison pure. 1 vol.

Beauquier.

Philosoph. de la musique. 1 vol.

Tissandier.

Des sciences occultes et du Spiritisme. 1 vol.

J. Moleschott.

La Circulation de la vie. Lettres sur la physiologie, en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, trad. de l'allem. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.

Origines et Transformations du Christianisme. 1 vol.

La Conscience et la Foi. 1 vol.

Histoire du Credo. 1 vol.

Jules Levallois.

Déisme et Christianisme. 1 vol.

Camille Selden.

La Musique en Allemagne. Étude sur Mendelssohn. 1 vol.

Fontanès.

Le Christianisme moderne. Étude sur Lessing. 1 vol.

Saigey.

La Physique moderne. 1 vol.

Mariano.

La Philosophie contemporaine en Italie. 1 vol.

Faivre.

De la Variabilité des espèces. 1 vol.

Letourneau.

Physiologie des passions. 1 vol.

Stuart Mill.

Auguste Comte et la Philosophie positive, trad. del'angl. 1 vol.

Ernest Bersot.

Libre philosophie. 1 vol.

A. Réville.

Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

W. de Fonvielle.

L'Astronomie moderne. 1 vol.

C. Coignet.

La Morale indépendante. 1 vol.

E. Boutmy.

Philosophie de l'architecture en Grèce. 1 vol.

Et. Vacherot.

La Science et la Conscience. 1 vol.

Ém. de Laveleye.

Des formes de gouvernement. 1 vol.

Herbert Spencer.

Classification des Sciences. 1 v.

Gauckler.

Le Beau et son histoire.

Max Müller.

La Science de la Religion. 1 v.

Léon Dumont.

Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne. 1 vol.

Bertauld.

L'ordre social et l'ordre moral. 1 vol.

Th. Ribot.

Philosophie de Schopenhauer. 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FORMAT IN-8.

Volumes à 5 fr., 7 fr. 50 c. et 10 fr.

JULES BARNI. **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ. **De l'Espèce et des Classifications**, traduit de l'anglais par M. Vogeli. 1 vol. in-8. 5 fr.

STUART MILL. **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

STUART MILL. **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées, traduit de l'anglais par M. E. CAZELLES, 1 vol. in-8 5 fr.

STUART MILL. **Système de logique** déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, traduit de l'anglais par M. Louis Peisse, 2 vol. 20 fr.

DE QUATREFAGES. **Ch. Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 5 fr.

HERBERT SPENCER. **Les premiers Principes.** 1 fort vol. in-8, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de psychologie**, traduit de l'anglais par MM. Th. Ribot et Espinas. T. Ier, 1 vol. in-8. 10 fr.

AUGUSTE LAUGEL. **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

ÉMILE SAIGEY. **Les Sciences au XVIIIe siècle**, la physique de Voltaire. 1 vol. in-8. 5 fr.

PAUL JANET. **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale, 2e édition, 2 vol. in-8. 20 fr.

TH. RIBOT. **De l'Hérédité.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRI RITTER. **Histoire de la philosophie moderne**, traduction française précédée d'une introduction par M. P. Challemel-Lacour, 3 vol. in-8. 20 fr.

ALF. FOUILLÉE. **La liberté et le déterminisme.** 1 v. in-8. 7 f. 50

BAIN. **Des Sens et de l'Intelligence.** 1 vol. in-8, trad. de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

BAIN. **La Logique inductive et déductive**, traduit de l'anglais par M. Compayré. 2 vol. (*Sous presse.*)

DE LAVELEYE. **La propriété primitive**, 1 v. in-8. (*Sous presse.*)

HARTMANN. **Philosophie de l'Inconscient**, traduit de l'allemand. 1 vol. (*Sous presse.*)

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES

Éditions anglaises.

AUGUSTE LAUGEL. **The United-States during the war.** 1 beau vol. in-8 relié. 7 shill. 6 p.

ALBERT RÉVILLE. **History of the doctrine of the deity of Jesus-Christ.** 1 vol. 3 sh. 6 p.

H. TAINE. **Italy** (Naples et Rome). 1 beau vol. in-8 relié. 7 sh. 6 d.

H. TAINE. **The Philosophy of art.** 1 vol. in-18, rel. 3 shill.

PAUL JANET. **The Materialism of present day**, translated by prof. Gustave MASSON. 1 vol. in-18, rel. 3 shill.

Éditions allemandes.

JULES BARNI. **Napoléon Ier** und sein Geschichtschreiber Thiers 1 vol. in-18. 1 thal.

PAUL JANET. **Der Materialismus unserer Zeit**, übersetzt von Prof. Reichlin-Meldegg mit einem Vorwort von prof. von Fichte. 1 vol. in-18. 1 thal.

H. TAINE. **Philosophie der Kunst.** 1 vol. in-18. 1 thal.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18, à 3 fr. 50 c. — Cartonnés, 4 fr.

Carlyle.

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, traduit de l'angl. 3 vol.

Victor Meunier.

SCIENCE ET DÉMOCRATIE. 2 vol.

Jules Barni.

HISTOIRE DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 2 vol.

NAPOLÉON Ier ET SON HISTORIEN M. THIERS. 1 vol.

LES MORALISTES FRANÇAIS AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES ÉTATS-UNIS PENDANT LA GUERRE (1861-1865). Souvenirs personnels. 1 vol.

De Rochau.

HISTOIRE DE LA RESTAURATION, traduit de l'allemand. 1 vol.

Eug. Véron.

HISTOIRE DE LA PRUSSE depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol.

HISTOIRE DE L'ALLEMAGNE depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours, 1 vol.

Hillebrand.

LA PRUSSE CONTEMPORAINE ET SES INSTITUTIONS. 1 vol.

Eug. Despois.

LE VANDALISME RÉVOLUTIONNAIRE. Fondations litt., scientif. et artist. de la Convention. 1 vol.

Bagehot.

LA CONSTITUTION ANGLAISE, trad. de l'anglais. 1 vol.

LOMBARD STREET, le marché financier en Angl., tr. de l'angl. 1 v.

Thackeray.

LES QUATRE GEORGE, trad. de l'anglais par M. Lefoyer. 1 vol.

Émile Montégut.

LES PAYS-BAS. Impressions de voyage et d'art. 1 vol.

Émile Beaussire.

LA GUERRE ÉTRANGÈRE ET LA GUERRE CIVILE. 1 vol.

Édouard Sayous.

HISTOIRE DES HONGROIS et de leur littérature politique de 1790 à 1815. 1 vol.

Éd. Bourloton.

L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE. 1 v.

Boert.

LA GUERRE DE 1870-1871 d'après le colonel fédéral suisse Rustow. 1 vol.

Herbert Barry.

LA RUSSIE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

H. Dixon.

LA SUISSE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

Louis Teste.

L'ESPAGNE CONTEMPORAINE, journal d'un voyageur. 1 vol.

J. Clamageran.

LA FRANCE RÉPUBLICAINE. 1 vol.

E. Duvergier de Hauranne.

LA RÉPUBLIQUE CONSERVATRICE. 1 v.

H. Reynald.

HISTOIRE DE L'ESPAGNE, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol.

FORMAT IN-8.

Sir G. Cornewall Lewis.

HISTOIRE GOUVERNEMENTALE DE L'ANGLETERRE DE 1770 JUSQU'A 1830, trad. de l'anglais. 1 vol. 7 fr.

De Sybel.

HISTOIRE DE L'EUROPE PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 2 vol. in-8. 14 fr.

Taxile Delord.

HISTOIRE DU SECOND EMPIRE, 1848-1870.

1869. Tome Ier, 1 vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 vol. in-8. 7 fr.
1872. Tome III, 1 vol. in-8 7 fr.
1874. Tome IV, 1 vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 vol. in-8. 7 fr.

REVUE Politique et Littéraire (Revue des cours littéraires, 2e série.)	REVUE Scientifique (Revue des cours scientifiques 2e série.)

Directeurs : MM. Eug. YUNG et Ém. ALGLAVE

La septième année de la **Revue des Cours littéraires** et de la **Revue des Cours scientifiques**, terminée à la fin de juin 1871, clôt la première série de cette publication.

La deuxième série a commencé le 1er juillet 1871, et depuis cette époque chacune des années de la collection commence à cette date. Des modifications importantes ont été introduites dans ces deux publications.

REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE

La *Revue politique* continue à donner une place aussi large à la littérature, à l'histoire, à la philosophie, etc., mais elle a agrandi son cadre, afin de pouvoir aborder en même temps la politique et les questions sociales. En conséquence, elle a augmenté de moitié le nombre des colonnes de chaque numéro (48 colonnes au lieu de 32).

Chacun des numéros, paraissant le samedi, contient régulièrement :

Une *Semaine politique* et une *Causerie politique* où sont appréciés, à un point de vue plus général que ne peuvent le faire les journaux quotidiens, les faits qui se produisent dans la politique intérieure de la France, discussions de l'Assemblée, etc.

Une *Causerie littéraire* où sont annoncés, analysés et jugés les ouvrages récemment parus : livres, brochures, pièces de théâtre importantes, etc.

Tous les mois la *Revue politique* publie un *Bulletin géographique* qui expose les découvertes les plus récentes et apprécie les ouvrages géographiques nouveaux de la France et de l'étranger. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance extrême qu'a prise la géographie depuis que les Allemands en ont fait un instrument de conquête et de domination.

De temps en temps une *Revue diplomatique* explique au point de vue français les événements importants survenus dans les autres pays.

On accusait avec raison les Français de ne pas observer avec assez d'attention ce qui se passe à l'étranger. La *Revue* remédie à ce défaut. Elle analyse et traduit les livres, articles, discours ou conférences qui ont pour auteurs les hommes les plus éminents des divers pays.

Comme au temps où ce recueil s'appelait la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), il continue à publier les principales leçons du Collége de France, de la Sorbonne et des Facultés des départements.

Les ouvrages importants sont analysés, avec citations et extraits, dès le lendemain de leur apparition. En outre, la *Revue politique* publie des articles spéciaux sur toute question que recommandent à l'attention des lecteurs, soit un intérêt public, soit des recherches nouvelles.

Parmi les collaborateurs, nous citerons :

Articles politiques. — MM. de Pressensé, Ernest Duvergier de Hauranne, H. Aron, Em. Beaussire, Anat. Dunoyer, Clamageran.

Diplomatie et pays étrangers. — MM. Albert Sorel, Reynald, Léo Quesnel, Louis Leger.

Philosophie. — MM. Janet, Caro, Ch. Lévêque, Véra, Léon Dumont, Fernand Papillon, Th. Ribot, Huxley.

Morale. — MM. Ad. Franck, Laboulaye, Jules Barni, Legouvé, Ath. Coquerel, Bluntschli.

Philologie et archéologie. — MM. Max Müller, Eugène Benoist, L. Havet, E. Ritter, Maspéro, George Smith.

Littérature ancienne. — MM. Egger, Havet, George Perrot, Gaston Boissier, Geffroy, Martha.

Littérature française. — MM. Ch. Nisard, Lenient, L. de Loménie, Édouard Fournier, Bersier, Gidel, Jules Claretie, Paul Albert.

Littérature étrangère. — MM. Mézières, Büchner.

Histoire. — MM. Alf. Maury, Littré, Alf. Rambaud, H. de Sybel.

Géographie, *Economie politique.* — MM. Levasseur, Himly, Gaidoz, Alglave.

Instruction publique. — Madame C. Coignet, M. Buisson.

Beaux-arts. — MM. Gebhart, C. Selden, Justi, Schnaase, Vischer.

Critique littéraire. — MM. Eugène Despois, Maxime Gaucher.

Ainsi la *Revue politique* embrasse tous les sujets. Elle consacre à chacun une place proportionnée à son importance. Elle est, pour ainsi dire, une image vivante, animée et fidèle de tout le mouvement contemporain.

REVUE SCIENTIFIQUE

Mettre la science à la portée de tous les gens éclairés sans l'abaisser ni la fausser, et, pour cela, exposer les grandes découvertes et les grandes théories scientifiques par leurs auteurs mêmes ;

Suivre le mouvement des idées philosophiques dans le monde savant de tous les pays :

Tel est le double but que la *Revue scientifique* poursuit depuis dix ans avec un succès qui l'a placée au premier rang des publications scientifiques d'Europe et d'Amérique.

Pour réaliser ce programme, elle devait s'adresser d'abord aux Facultés françaises et aux Universités étrangères qui comptent dans leur sein presque tous les hommes de science éminents. Mais, depuis deux années déjà, elle a élargi son cadre afin d'y faire entrer de nouvelles matières.

En laissant toujours la première place à l'enseignement supérieur proprement dit, la *Revue scientifique* ne se restreint plus désormais aux leçons et aux conférences. Elle poursuit tous les développements de la science sur le terrain économique, industriel, militaire et politique.

Elle publie les principales leçons faites au Collége de France, au Muséum d'histoire naturelle de Paris, à la Sorbonne, à l'Institution royale de Londres, dans les Facultés de France, les universités d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie, de Suisse, d'Amérique, et les institutions libres de tous les pays.

Elle analyse les travaux des Sociétés savantes d'Europe et d'Amérique, des Académies des sciences de Paris, Vienne, Berlin, Munich, etc., des Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg, des Sociétés d'anthropologie, de géographie de chimie, de botanique, de géologie, d'astronomie, de médecine, etc.

Elle expose les travaux des grands congrès scientifiques, les Associations *française, britannique* et *américaine*, le congrès des naturalistes allemands, la Société helvétique des sciences naturelles, les congrès internationaux d'anthropologie préhistorique, etc.

Enfin, elle publie des articles sur les grandes questions de philosophie naturelle, les rapports de la science avec la politique, l'industrie et l'économie sociale, l'organisation scientifique des divers pays, les sciences économiques et militaires, etc.

Parmi les collaborateurs nous citerons :

Astronomie, météorologie. — MM. Leverrier, Faye, Balfour-Stewart, Janssen, Normann Lockyer, Vogel, Wolf, Miller, Laussedat, Thomson, Rayet, Secchi, Briot, Herschell, etc.

Physique. — MM. Helmholtz, Tyndall, Jamin, Desains, Carpenter, Gladstone, Grad, Boutan, Becquerel, Cazin, Fernet, Onimus, Bertin.

Chimie. — MM. Wurtz, Berthelot, H. Sainte-Claire Deville, Bouchardat, Grimaux, Jungfleisch, Mascart, Odling, Dumas, Troost, Peligot, Cahours, Graham, Friedel, Pasteur.

Géologie. — MM. Hébert, Bleicher, Fouqué, Gaudry, Ramsay, Sterry-Hunt, Contejean, Zittel, Wallace, Lory, Lyell, Daubrée.

Zoologie. — MM. Agassiz, Darwin, Haeckel, Milne Edwards, Perrier, P. Bert, Van Beneden, Lacaze-Duthiers, Pasteur, Pouchet, Joly, De Quatrefages, Faivre, A. Moreau, E. Blanchard, Marey.

Anthropologie. — MM. Broca, De Quatrefages, Darwin, De Mortillet, Virchow, Lubbock, K. Vogt.

Botanique. — MM. Baillon, Brongniart, Cornu, Faivre, Spring, Chatin, Van Tieghem, Duchartre.

Physiologie, anatomie. — MM. Claude Bernard, Chauveau, Fraser, Gréhant, Lereboullet, Moleschott, Onimus, Ritter, Rosenthal, Wundt, Pouchet, Ch. Robin, Vulpian, Virchow, P. Bert, du Bois-Reymond, Helmholtz, Frankland, Brücke.

Médecine. — MM. Chauffard, Chauveau, Cornil, Gubler, Le Fort, Verneuil, Broca, Liebrich, Lorain, Axenfeld, Lasègue, G. Sée, Bouley, Giraud-Teulon, Bouchardat.

Sciences militaires. — MM. Laussedat, Le Fort, Abel, Jervois, Morin, Noble, Reed, Usquin.

Philosophie scientifique. — MM. Alglave, Bagehot, Carpenter, Léon Dumont, Hartmann, Herbert Spencer, Laycock, Lubbock, Tyndall, Gavarret, Ludwig.

Prix d'abonnement :

Une seule revue séparément	Six mois.	Un an.	Les deux revues ensemble	Six mois.	Un an.
Paris	12f	20f	Paris	20f	36f
Départements.	15	25	Départements.	25	42
Étranger....	18	30	Étranger....	30	50

L'abonnement part du 1er juillet, du 1er octobre, du 1er janvier et du 1er avril de chaque année.

Chaque volume de la première série se vend : broché..... . 15 fr.
relié..... 20 fr.
Chaque année de la 2e série, formant 2 vol., se vend : broché.. 20 fr.
relié.... 25 fr.

Prix de la collection de la première série :

Prix de la collection complète de la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), 7 vol. in-4..... 105 fr.

Prix de la collection complète des deux *Revues* prises en même temps, 14 vol. in-4..... 182 fr.

Prix de la collection complète des deux séries :

Revue des cours littéraires et *Revue politique et littéraire* (décembre 1863 — juillet 1874), 13 vol. in-4..... 165 fr.

— Avec la *Revue des cours scientifiques* et la *Revue scientifique*, 22 vol. in-4 ..... 290 fr.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE

Le premier besoin de la science contemporaine, — on pourrait même dire d'une manière plus générale des sociétés modernes, — c'est l'échange rapide des idées entre les savants, les penseurs, les classes éclairées de tous les pays. Mais ce besoin n'obtient encore aujourd'hui qu'une satisfaction fort imparfaite. Chaque peuple a sa langue particulière, ses livres, ses revues, ses manières spéciales de raisonner et d'écrire, ses sujets de prédilection. Il lit fort peu ce qui se publie au delà de ses frontières, et la grande masse des classes éclairées, surtout en France, manque de la première condition nécessaire pour cela, la connaissance des langues étrangères. On traduit bien un certain nombre de livres anglais ou allemands ; mais il faut presque toujours que l'auteur ait à l'étranger des amis soucieux de répandre ses travaux, ou que l'ouvrage présente un caractère pratique qui en fait une bonne entreprise de librairie. Les plus remarquables sont loin d'être toujours dans ce cas, et il en résulte que les idées neuves restent longtemps confinées, au grand détriment des progrès de l'esprit humain, dans le pays qui les a vues naître. Le libre échange industriel règne aujourd'hui presque partout ; le libre échange intellectuel n'a pas encore la même fortune, et cependant il ne peut rencontrer aucun adversaire ni inquiéter aucun préjugé.

Ces considérations avaient frappé depuis longtemps un certain nombre de savants anglais. Au congrès de l'Association britannique à Édimbourg, ils tracèrent le plan d'une *Bibliothèque scientifique internationale*, paraissant à la fois en anglais, en français et en allemand, publiée en Angleterre, en France, aux Etats-Unis, en Allemagne, et réunissant des ouvrages écrits par les savants les plus distingués de tous les pays. En venant en France pour chercher à réaliser cette idée, ils devaient naturellement s'adresser à la *Revue scientifique*, qui marchait dans la même voie, et qui projetait au même moment, après les désastres de la guerre, une entreprise semblable destinée à étendre en quelque sorte son cadre et à faire connaître plus rapidement en France les livres et les idées des peuples voisins.

La *Bibliothèque scientifique internationale* n'est donc pas une entreprise de librairie ordinaire. C'est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font jour dans tous les pays. Chaque savant exposera les idées qu'il a introduites dans la science et condensera pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On pourra ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprendra point seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle abordera aussi les sciences morales comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattacheront encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand et en Russe : à Paris, chez Germer Baillière; à Londres, chez Henry S. King et Cie; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockaus; et à Saint-Pétersbourg, chez Koropchevski et Goldsmith.

EN VENTE : *Volumes cartonnés avec luxe.*

J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAIN. **L'esprit et le corps**. 1 vol. in-8. 6 fr.

PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**, marche, natation, vol. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

HERBERT SPENCER. **La science sociale**. 1 vol. 6 fr.

Liste des principaux ouvrages qui sont en préparation :

AUTEURS FRANÇAIS

Claude Bernard. Phénomènes physiques et Phénomènes métaphysiques de la vie.
Henri Sainte-Claire Deville. Introduction à la chimie générale.
Émile Alglave. Physiologie générale des gouvernements.
A. de Quatrefages. Les races nègres.
A. Wurtz. Atomes et atomicité.
Berthelot. La synthèse chimique.
H. de Lacaze-Duthiers. La zoologie depuis Cuvier.
Friedel. Les fonctions en chimie organique.
Taine. Les émotions et la volonté.
Quetelet. La moyenne de l'humanité.
Van Beneden. Les commensaux et les parasites dans le règne animal.
Alfred Grandidier. Madagascar.
Debray. Les métaux précieux.

AUTEURS ANGLAIS

Huxley. Mouvement et conscience.
W. B. Carpenter. La physiologie de l'esprit.
Ramsay. Structure de la terre.
Sir J. Lubbock. Premiers âges de l'humanité.
Balfour Stewart. La conservation de la force.
Charlton Bastian. Le cerveau comme organe de la pensée.
Norman Lockyer. L'analyse spectrale.
W. Odling. La chimie nouvelle.
Lawder Lindsay. L'intelligence chez les animaux inférieurs.
Stanley Jevons. Les lois de la statistique.
Michael Foster. Protoplasma et physiologie cellulaire.
Mandsley. La responsabilité dans les maladies.
Ed. Smith. Aliments et alimentation.
K. Clifford. Les fondements des sciences exactes.

AUTEURS ALLEMANDS

Virchow. Physiologie pathologique.
Rosenthal. Physiologie générale des muscles et des nerfs.
Bernstein. Physiologie des sens.
Hermann. Physiologie de la respiration.
O. Liebreich. Fondements de la toxicologie.
Steinthal. Fondements de la linguistique.
Vogel. Chimie de la lumière.

AUTEURS AMÉRICAINS

J. Dana. L'échelle et les progrès de la vie.
S. W. Johnson. La nutrition des plantes.
Austin Flint. Les fonctions du système nerveux.
W. D. Whitney. La linguistique moderne.

OUVRAGES
De M. le professeur VÉRA

Professeur à l'université de Naples.

INTRODUCTION
A LA
PHILOSOPHIE DE HEGEL

1 vol. in-8, 1864, 2e édition.... 6 fr. 50

LOGIQUE DE HEGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

2 volumes in-8, 1874, 2e édition. 14 fr.

PHILOSOPHIE DE LA NATURE
DE HEGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

3 volumes in-8. 1864-1866..... 25 fr.
Prix du tome II... 8 fr. 50.— Prix du tome III... 8 fr. 50

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
DE HEGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

1867. Tome 1er, 1 vol. in-8. 9 fr.
1870. Tome 2e, 1 vol. in-8. 9 fr.

L'Hégélianisme et la philosophie. 1 vol. in-18. 1861. 3 fr. 50

Mélanges philosophiques. 1 vol. in-8. 1862. 5 fr.

Essais de philosophie hégélienne (de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*). 1 vol. 2 fr. 50

Platonis, Aristotelis et Hegelli de medio termino doctrina. 1 vol. in-8. 1845. 1 fr. 50

Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi. 1873, in-8. 6 fr.

RECENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Qui ne se trouvent pas dans les deux Bibliothèques.

ACOLLAS (Émile). **L'enfant né hors mariage.** 3e édition. 1872, 1 vol. in-18 de x-165 pages. 3 fr.

ACOLLAS (Émile). **Manuel de droit civil,** contenant l'exégèse du code Napoléon et un exposé complet des systèmes juridiques.
Tome premier (premier examen), 1 vol. in-8. 10 fr.
Tome deuxième (deuxième examen), 1 vol. in-8. 10 fr.
Tome troisième (troisième examen), première partie. 1 vol. in-8. 5 fr.

ACOLLAS (Émile). **Trois leçons sur le mariage.** In-8. 1 fr. 50

ACOLLAS (Émile). **L'idée du droit.** In-8. 1 fr. 50

ACOLLAS (Émile). **Nécessité de refondre l'ensemble de nos codes,** et notamment le code Napoléon, au point de vue de l'idée démocratique. 1866, 1 vol. in-8. 3 fr.

Administration départementale et communale. Lois — Décrets — Jurisprudence, conseil d'État, cour de Cassation, décisions et circulaires ministérielles, in-4. 8 fr.

ALAUX. **La religion progressive.** 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ALGLAVE (Émile). **Action du ministère public** et théorie des droits d'ordre public en matière civile. 1872, 2 beaux vol. gr. in-8. 16 fr.

ALGLAVE (Émile). **Organisation des juridictions civiles chez les Romains** jusqu'à l'introduction des *judicia extraordinaria.* 1 vol. in-8. 2 fr. 50

ARISTOTE. **Rhétorique** traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

ARISTOTE. **Psycologie** (opuscules) traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. 10 fr.

AUDIFFRET-PASQUIER. **Discours devant les commissions de la réorganisation de l'armée et des marchés.** in-4. 2 fr. 50

L'art et la vie. 1867. 2 vol. in-8. 7 fr.

L'art et la vie de Stendhal. 1869, 1 fort vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle. 1873, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale,* cartonné à l'anglaise. 6 fr.

BARNI (Jules). **Napoléon Ier,** édition populaire. 1 vol. in-18. 1 fr.

BARNI (Jules). **Manuel républicain.** 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

BARNI (Jules). **Les martyrs de la libre pensée,** cours professé à Genève. 1862, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BARNI (Jules). Voy. KANT.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **La rhétorique d'Aristote.** 2 vol. gr. in-8. 16 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **La psychologie d'Aristote.** 1 vol. gr. in-8. 10 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **De la logique d'Aristote.** 2 vol. in-8. 10 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **L'École d'Alexandrie.** 1 vol. in-8. 6 fr.

BARTHEZ. **Nouveaux éléments de la science de l'homme,** par P. J. Barthez, médecin de S. M. Napoléon Ier. 3e édition, augmentée du Discours sur le génie d'Hippocrate, de Mémoires sur les fluxions et les coliques iliaques, sur la thérapeutique des maladies, sur l'évanouissement, l'extispide, la fascination, le faune, la femme, la force des animaux; collationnée et revue par M. E. Barthez, médecin de S. A. le Prince impérial et de l'hôpital Sainte-Eugénie, etc. 1858, 2 vol. in-8 de 1010 p. 6 fr.

BAUTAIN. **La philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.

BLANCHARD. **Les métamorphoses, les mœurs et les instincts des insectes,** par M. Émile Blanchard, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres,** hypothèse astronomique. 1872, in-8. 2 fr.

BORDAS-DEMOULIN. **Mélanges philosophiques et religieux.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BORELY (J.). **Nouveau système électoral, représentation proportionnelle de la majorité et des minorités.** 1870, 1 vol. in-18 de XVIII-194 pages. 2 fr. 50

BORELY. **De la justice et des juges,** projet de réforme judiciaire. 1871, 2 vol. in-8. 12 fr.

BOUCHARDAT. **Le travail,** son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUCHARDAT et H. JUNOD. **L'eau-de-vie et ses dangers,** conférences populaires. 1 vol. in-8. 1 fr.

BERSOT. **La philosophie de Voltaire.** 1 vol in-12. 2 fr. 50

Éd. BOURLOTON et E. ROBERT. **La Commune** et ses idées à travers l'histoire. 1872, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 1873, 2 forts vol. in-8. 16 fr.

BOUCHUT et DESPRÉS. **Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicale et chirurgicale,** comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeutiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontechnie, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales, et *un formulaire spécial pour chaque maladie.* 1873. 2e édit. très-augmentée. 1 magnifique vol. in-4, avec 750 fig. dans le texte. 25 fr.

BOUILLET (Adolphe). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOUILLET (Adolphe). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes.** Types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BRIERRE DE BOISMONT. **Des maladies mentales**, 1867, brochure in-8 extraite de la *Pathologie médicale* du professeur Requin. 2 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions**, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édition très-augmentée. 7 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Du suicide et de la folie suicide.** 1865, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr.

CHASLES (Philarète). **Questions du temps et problèmes d'autrefois.** Pensées sur l'histoire, la vie sociale, la littérature. 1 vol. in-18, édition de luxe. 3 fr.

CHASSERIAU. **Du principe autoritaire et du principe rationnel.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CLAVEL. **La morale positive.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865. (*Les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil. — *Gui de Chauliac*, par M. Follin. — *Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Rioland*, par M. Le Fort. — *Levret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier et les sorciers*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parrot.) 1 vol. in-8. 6 fr.

COQUEREL (Charles). **Lettres d'un marin à sa famille.** 1870, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

COQUEREL (Athanase). Voyez *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

COQUEREL fils (Athanase). **Libres études** (religion, critique, histoire, beaux-arts). 1867, 1 vol. in-8. 5 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **Pourquoi la France n'est-elle pas protestante?** Discours prononcé à Neuilly le 1er novembre 1866. 2e édition, in-8. 1 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **La charité sans peur**, sermon en faveur des victimes des inondations, prêché à Paris le 18 novembre 1866. In-8. 75 c.

COQUEREL fils (Athanase). **Évangile et liberté**, discours d'ouverture des prédications protestantes libérales, prononcé le 8 avril 1868. In-8. 50 c.

COQUEREL fils (Athanase). **De l'éducation des filles**, réponse à Mgr l'évêque d'Orléans, discours prononcé le 3 mai 1868. In-8. 1 fr.

CORLIEU. **La mort des rois de France** depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, 1 vol. in-18 en caractères elzévériens, 1874. 3 fr. 50

Conférences de la Porte-Saint-Martin pendant le siége de Paris. Discours de MM. *Desmarets* et *de Pressensé*. — Discours de M. *Coquerel*, sur les moyens de faire durer la République. — Discours de M. *Le Berquier*, sur la Commune. — Discours de M. *E. Bersier*, sur la Commune. — Discours de M. *H. Cernuschi*, sur la Légion d'honneur. In-8. 1 fr. 25

CORNIL. **Leçons élémentaires d'hygiène**, rédigées pour l'enseignement des lycées d'après le programme de l'Académie de médecine. 1873, 1 vol. in-18 avec figures intercalées dans le texte. 2 fr. 50

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Histoire gouvernementale de l'Angleterre de 1770 jusqu'à 1830**, trad. de l'anglais et précédée de la vie de l'auteur, par M. Mervoyer. 1867, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine*. 7 fr.

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Quelle est la meilleure forme de gouvernement?** Ouvrage traduit de l'anglais; précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Mervoyer, docteur ès lettres. 1867, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 12 fr.

DELAVILLE. **Cours pratique d'arboriculture fruitière** pour la région du nord de la France, avec 269 fig. In-8. 6 fr.

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal**, précédée d'une Notice sur la vie de l'auteur. 1853. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DELORD (Taxile). **Histoire du second empire. 1848-1870.**
1869. Tome Ier, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1873. Tome III, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome IV, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 fort vol. in-8. 7 fr.

DENFERT (colonel). **Des droits politiques des militaires.** 1874, in-8. 75 c.

DOLLFUS (Charles). **De la nature humaine.** 1868, 1 vol. in-8. 5 fr.

DOLLFUS (Charles). **Lettres philosophiques.** 3e édition. 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DOLLFUS (Charles). **Considérations sur l'histoire.** Le monde antique. 1872, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DUGALD-STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduit de l'anglais par Louis Peisse, 3 vol. in-12. 9 fr.

DU POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** Nouvelle édition. 1868, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**, cours en douze leçons. 1856, 3e édition, 1 vol. de 634 pages. 7 fr.

Éléments de science sociale. Religion physique, sexuelle et naturelle, ouvrage traduit sur la 7e édition anglaise. 1 fort vol. in-18, cartonné. 4 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie**. 1861, 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 fig. 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie**, avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La science des esprits**, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte de l'Évangile, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites. 1865, 1 v. in-8. 7 fr.

L'Europe orientale. Son état présent, sa réorganisation, avec deux tableaux ethnographiques, 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 et atlas de 25 planches. 2e édition. Prix, fig. noires. 20 fr.

Prix, figures coloriées. 35 fr.

FERRON (de). **Théorie du progrès** (Histoire de l'idée du progrès. — Vico. — Herder. — Turgot. — Condorcet. — Saint-Simon. — Réfutation du césarisme). 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

FERRON (de). **La question des deux Chambres**. 1872, in-8 de 45 pages. 1 fr.

EM. FERRIÈRE. **Le darwinisme**. 1872, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque Bouiller. 1 vol. in-8. 8 fr.

FICHTE. **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. Nicolas. 1 vol. in-8. 3 fr.

FICHTE. **Doctrines de la science**. Principes fondamentaux de la science de la connaissance, trad. par Grimblot. 1 vol. in-8. 9 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Leibniz, Descartes, Spinoza**. In-8. 4 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Lettres et opuscules de Leibniz**. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Socrate**. 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Platon**. 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La liberté et le déterminisme**. 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alfred). **Platonis hippias minor sive Socratica,** 1 vol. in-8. 2 fr.

FRIBOURG. **Du paupérisme parisien,** de ses progrès depuis vingt-cinq ans. 1 fr. 25

GALUPPI. **Lettres philosophiques** sur les vicissitudes de la philosophie relativement à l'origine et aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant. 1 vol. in-8. 4 fr.

HAMILTON (William). **Fragments de Philosophie**, traduits de l'anglais par Louis Peisse. 7 fr. 50

HERZEN (Alexandre). **Œuvres complètes.** Tome Ier. *Récits et nouvelles.* 1874, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État,** traduit de l'allemand, et précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Chrétien, docteur en droit. 1867, in-18. 3 fr. 50

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean**, observations, pensées, rêveries antipolitiques, antimorales, antiphilosophiques, antimétaphysiques, anti tout ce qu'on voudra. 1868, 1 v. in-18. 3 fr.

ISSAURAT. **Les alarmes d'un père de famille.** suscitées, expliquées, justifiées et confirmées par lesdits faits et gestes de Mgr. Dupanloup et autres. 1868, in-8. 1 fr.

JANET (Paul). **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale. 2 vol. in-8. 20 fr.

JANET (Paul). **Études sur la dialectique** dans Platon et dans Hegel. 1 vol. in-8. 6 fr.

JANET (Paul). **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2 vol. in-8. 16 fr.

JANET (Paul). **Essai sur le médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 6 fr.

JAVARY. **De la certitude.** 1 vol. in-8. 6 fr.

JAVARY. **De l'idée du progrès.** 1 vol. in-8. 4 fr.

KANT. **Critique de la raison pure**, précédé d'une préface par M. Jules Barni. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Critique de la raison pure**, traduit par M. Tissot. 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit,** suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle, traduits de l'allemand par M. Jules Barni. 1854, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques du droit** suivi du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu**, suivi d'un Traité de pédagogie, etc. ; traduit de l'allemand par M. Jules BARNI, avec une introduction analytique. 1855, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la morale**, augmenté des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **La logique**, traduction de M. Tissot. 1 vol. in-4. 4 fr.

KANT. **Mélanges de logique**, traduction par M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Anthropologie**, suivi de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Critique du jugement**, suivie des *observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduit par J. Barni. 2 vol. in-8. 12 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

LABORDE. **Les hommes et les actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. Lettres à M. le docteur Moreau (de Tours). 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LACHELIER. **Le fondement de l'induction.** 3 fr. 50

LACHELIER. **De natura syllogismi** apud facultatem litterarum Parisiensem, hæc disputabat. 1 fr. 50

LACOMBE. **Mes droits**. 1869, 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'homme et la Révolution**. Huit études dédiées à P. J. Proudhon. 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

LE BERQUIER. **Le barreau moderne**. 1871, 2e édition, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les Sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8, avec fig. 10 fr.

LEERANC. **De l'esprit moderne** au point de vue religieux. 1 vol. 5 fr.

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec une Introduction et des notes par M. Paul Janet, 2 vol. in-8. 16 fr.

LITTRÉ. **Auguste Comte et Stuart Mill**, suivi de *Stuart Mill et la philosophie positive*, par M. G. Wyrouboff. 1867, in-8 de 86 pages. 2 fr.

LITTRÉ. **Application de la philosophie primitive** au gouvernement des Sociétés. In-8. 3 fr. 50

LORAIN (P.). **Jenner et la vaccine**. Conférence historique. 1870, broch. in-8 de 48 pages. 1 fr. 50

LORAIN (P.). **L'assistance publique**. 1871, in-4 de 56 p. 1 fr.

LUBBOCK **L'homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867, 1 beau vol. in-8, prix broché. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation**. État primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1873. 1 vol. grand in-8 avec figures et planches hors texte. Traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

MARAIS (Aug.). **Garibaldi et l'armée des Vosges**. 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

MAURY (Alfred). **Histoire des religions de la Grèce antique**. 3 vol. in-8. 24 fr.

MAURY (Alfred). **Les forêts de la Gaule** et de l'ancienne France. 1 vol. in-8. 6 fr.

MAX MULLER. **Amour allemand**. Traduit de l'allemand. 1 vol. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MAZZINI. **Lettres à Daniel Stern** (1864-1872), avec une lettre autographiée. 1 v. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MENIÈRE. **Cicéron médecin**, étude médico-littéraire. 1862, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

MENIÈRE. **Les consultations de madame de Sévigné**, étude médico-littéraire. 1864, 1 vol. in-8. 3 fr.

MERVOYER. **Étude sur l'association des idées.** 1864, 1 vol. in-8. 6 fr.

MEUNIER (Victor). **La science et les savants.**

1re année, 1864. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

2e année, 1865. 1er semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

2e année, 1865. 2e semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

3e année, 1866. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

4e année, 1867. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MICHELET (J.). **Le Directoire et les origines des Bonaparte.** 1872, 1 vol. in-8. 6 fr.

MILSAND. **Les études classiques** et l'enseignement public. 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MILSAND. **Le code et la liberté.** Liberté du mariage, liberté des testaments. 1865, in-8. 2 fr.

MIRON. **De la séparation du temporel et du spirituel.** 1866, in-8. 3 fr. 50

MORER. **Projet d'organisation de colléges cantonaux,** in-8 de 64 pages. 1 fr. 50

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes.** 1860, 1 vol. in-8. 6 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes.** 4e édition, 1862, 1 vol. grand in-18. 4 fr. 50

NAQUET (A.). **La république radicale.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

NOURRISSON. **Essai sur la philosophie de Bossuet.** 1 vol. in-8. 4 fr.

OGER. **Les Bonaparte** et les frontières de la France. In-18. 50 c.

OGER. **La République.** 1871, brochure in-8. 50 c.

OLLÉ-LAPRUNE. **La philosophie de Malebranche.** 2 vol. in-8. 16 fr.

PARIS (comte de). **Les associations ouvrières en Angleterre** (trades-unions). 1869, 1 vol. gr. in-8. 2 fr. 50

Édition sur papier de Chine : broché. 12 fr.

— reliure de luxe. 20 fr.

PUISSANT (Adolphe). **Erreurs et préjugés populaires.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Paul). **Matérialisme et spiritualisme.** 1873, in-8. 6 fr.

RIBOT (Th.) **La psychologie anglaise contemporaine** (James Mill, Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain, G. Lewes, S. Bailey, J.-D. Morell, J. Murphy). 1870, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Th.). **De l'hérédité**. 1873, 1 vol. in-8. 10 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie moderne**, traduction française précédée d'une introduction par P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie chrétienne**, trad. par M. J. Trullard. 2 forts vol. 15 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie ancienne**, trad par Tissot. 4 vol. 30 fr.

SAINT-MARC GIRARDIN. **La chute du second Empire**. In-4. 4 fr. 50

SALETTA. **Principe de logique positive**, ou traité de scepticisme positif. Première partie (de la connaissance en général). 1 vol. gr. in-8. 3 fr. 50

SCHELLING. **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. Bénard. In-8. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Husson. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

SIÈREBOIS. **Autopsie de l'âme**. Identité du matérialisme et du vrai spiritualisme. 2e édit. 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SIÈREBOIS. **La morale** fouillée dans ses fondements. Essai d'anthropodicée. 1867, 1 vol. in-8. 6 fr.

SOREL (ALBERT). **Le traité de Paris du 20 novembre 1815**. Leçons professées à l'École libre des sciences politiques par M. Albert SOREL, professeur d'histoire diplomatique. 1873, 1 vol. in-8. 4 fr. 50

THÉVENIN. **Hygiène publique**, analyse du rapport général des travaux du conseil de salubrité de la Seine, de 1849 à 1858. 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

THULIÉ. **La folie et la loi**. 1867, 2e édit., 1 vol. in-8. 3 fr. 50

THULIÉ. **La manie raisonnante du docteur Campagne**. 1870, broch. in-8 de 132 pages. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les commandements de l'humanité**. 1872, 1 vol. in-18. 3 fr.

TIBERGHIEN. **Enseignement et philosophie**. 1873, 1 vol. in-18. 4 fr.

TISSOT. Voyez KANT.

TISSOT. **Anthropologie spéculative générale**. 2 vol. in-8. 12 fr.

VACHEROT. **Histoire de l'école d'Alexandrie.** 3 vol. in-8. 24 fr.

VALETTE. **Cours de Code civil** professé à la Faculté de droit de Paris. Tome I, première année (Titre préliminaire — Livre premier). 1873, 1 fort vol. in-18. 8 fr.

VALMONT. **L'espion prussien.** 1872, roman traduit de l'anglais. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VÉRA. **Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi.** 1873, in-8. 6 fr.

VILLIAUME. **La politique moderne,** traité complet de politique. 1873, 1 beau vol. in-8. 6 fr.

WEBER. **Histoire de la philosophie européenne.** 1871, 1 vol. in-8. 10 fr.

L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes, types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

Annales de l'Assemblée nationale. Compte rendu *in extenso* des séances, annexes, rapports, projets de loi, propositions, etc. Prix de chaque volume. 15 fr.

Vingt volumes sont en vente.

Loi de recrutement des armées de terre et de mer, promulguée le 16 août 1872. Compte rendu *in extenso* des trois délibérations. — Lois des 10 mars 1818, 21 mars 1832, 21 avril 1855, 1er février 1868. 1 vol. gr. in-4 à 3 colonnes. 12 fr.

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE SUR LES ACTES DU GOUVERNEMENT

DE LA DÉFENSE NATIONALE

DÉPOSITIONS DES TÉMOINS :

TOME PREMIER. Dépositions de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, maréchal Le Bœuf, Benedetti, duc de Gramont, de Talhouët, amiral Rigault de Genouilly, baron Jérôme David, général de Palikao, Jules Brame, Clément Duvernois, Dréolle, Rouher, Piétri, Chevreau, général Trochu, J. Favre, J. Ferry, Garnier-Pagès, Emmanuel Arago, Pelletan, Ernest Picard, J. Simon, Magnin, Dorian, Ét. Arago, Gambetta, Crémieux, Glais-Bizoin, général Le Flô, amiral Fourichon, de Kératry.

TOME DEUXIÈME. Dépositions de MM. de Chaudordy, Laurier, Cresson, Dréo, Ranc, Rampont, Steenackers, Fernique, Robert, Schneider, Buffet, Lebreton et Hébert, Bellangé, colonel Alavoine, Gervais, Bécherelle, Robin, Muller, Bontefoy, Meyer, Clément et Simonneau, Fontaine, Jacob, Lemaire, Petetin, Guyot-Montpayroux, général Soumain, de Legge, colonel Vabre, de Crisenoy, colonel Ibos, Hémar, Frère, Read, Kergall, général Schmitz, Johnston, colonel Dauvergne, Didier, de Lareinty, Arnaud de l'Ariége, général Tamisier, Baudouin de Mortemart, Ernault, colonel Chaper, général Mazure, Bérenger, Le Royer, Ducarre, Challemel-Lacour, Rouvier, Autran, Esquiros, Gent, Naquet, Thourel, Gatien-Arnoult, Fourcand.

TOME TROISIÈME. Dépositions militaires de MM. de Freycinet, de Serres, le général Lefort, le général Ducrot, le général Vinoy, le lieutenant de vaisseau Farcy, le commandant Amet, l'amiral Pothuau, Jean Brunet, le général de Beaufort-d'Hautpoul, le général de Valdan, le général d'Aurelle de Paladines, le général Chanzy, le général Martin des Pallières, le général de Sonis, le général Crouzat, le général de la Motteronge, le général Fiéreck, l'amiral Jauréguiberry, le général Faidherbe, le général Paulze d'Ivoy, Testelin, le général Bourbaki, le général Clinchant, le colonel Leperche, le général Pallu de la Barrière, Rolland, Keller, le général Billot, le général Borel, le général Pellissier, l'intendant Friant, le général Cremer, le comte de Chaudordy.

TOME QUATRIÈME. Dépositions de MM. le général Bordone, Mathieu, de Laborie, Luce-Villiard, Castillon, Debusschère, Darcy, Chenet, de La Taille, Baillehache, de Grancey, L'Hermite, Pradier, Middleton, Frédéric Morin, Thoyot, le maréchal Bazaine, le général Boyer, le maréchal Canrobert, le général Ladmirault, Prost, le général Bressoles, Josseau, Spuller, Corbon, Dalloz, Henri Martin, Vacherot, Marc Dufraisse, Raoul Duval, Delille, de Laubespin, frère Dagobertus, frère Alcas, l'abbé d'Hulst, Bourgoin, Eschassériaux, Silvy, Le Nordez, Gréard, Guibert, Périn; errata et note à l'appui de la déposition de M. Darcy, annexe à la déposition de M. Testelin, note de M. le colonel Denfert, note de la Commission.

RAPPORTS :

TOME PREMIER Rapport de M. *Chaper* sur les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Rességuier* sur les actes du Gouvernement de la Défense nationale dans le sud-ouest de la France.

TOME DEUXIÈME. Rapport de M. *Saint-Marc Girardin* sur la chute du second Empire. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale.

TOME TROISIÈME. Rapport de M. le comte *Daru*, sur la politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME QUATRIÈME. Rapport de M. *Chaper*, sur l'examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME CINQUIÈME. Rapport de M. *Boreau-Lajanadie*, sur l'emprunt Morgan. — Rapport de M. *de la Borderie*, sur le camp de Coulie et l'armée de Bretagne. — Rapport de M. *de la Sicotière*, sur l'affaire de Dreux.

TOME SIXIÈME. Rapport de M. *de Rainneville* sur les actes diplomatiques du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *A. Lallié* sur les postes et les télégraphes pendant la guerre. — Rapport de M. *Delsol* sur la ligne du Sud Ouest. — Rapport de M. *Perrot* sur la défense nationale en province.

(*Première partie.*)

Prix de chaque volume... 15 fr.

RAPPORTS SE VENDANT SÉPARÉMENT

DE RESSÉGUIER. — Les événements de Toulouse sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 2 fr. 50
SAINT-MARC GIRARDIN. — La chute du second Empire. In-4. 4 fr. 50
DE SUGNY. — Les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale In-4. 10 fr.
DE SUGNY. — Les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 7 fr.
DARU. — La politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris. In-4. 15 fr.
CHAPER. — Examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense à Paris. In-4. 15 fr.
CHAPER. — Les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 5 fr.
BOREAU-LAJANADIE. — L'emprunt Morgan. In-4. 4 fr. 50
DE LA BORDERIE. — Le camp de Conlie et l'armée de Bretagne. in-4. 10 fr.
DE LA SICOTIÈRE. L'affaire de Dreux. In-4. 2 fr. 50

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE

SUR

L'INSURRECTION DU 18 MARS

édition contenant *in-extenso* les trois volumes distribués à l'Assemblée nationale.

1° RAPPORTS. Rapport général de M. Martial Delpit. Rapports de MM. *de Meaux*, sur les mouvements insurrectionnels en province; *de Massy*, sur le mouvement insurrectionnel à Marseille; *Meplain*, sur le mouvement insurrectionnel à Toulouse; *de Chamaillard*, sur les mouvements insurrectionnels à Bordeaux et à Tours; *Delille*, sur le mouvement insurrectionnel à Limoges; *Vacherot*, sur le rôle des municipalités; *Ducarre*, sur le rôle de l'Internationale; *Boreau-Lajanadie*, sur le rôle de la presse révolutionnaire à Paris; *de Cumont*, sur le rôle de la presse révolutionnaire en province; *de Saint-Pierre*, sur la garde nationale de Paris pendant l'insurrection; *de Larochethulon*, sur l'armée et la garde nationale de Paris avant le 18 mars. — Rapports de MM. *les premiers présidents de Cour d'appel* d'Agen, d'Aix, d'Amiens, de Bordeaux, de Bourges, de Chambéry, de Douai, de Nancy, de Pau, de Rennes, de Riom, de Rouen, de Toulouse. — Rapports de MM. les *préfets* de l'Ardèche, des Ardennes, de l'Aude, du Gers, de l'Isère, de la Haute-Loire, du Loiret, de la Nièvre, du Nord, des Pyrénées-Orientales, de la Sarthe, de Seine-et-Marne, de Seine-et-Oise, de la Seine-Inférieure, de Vaucluse. — Rapports de MM. les chefs de légion de gendarmerie.

2° DÉPOSITIONS de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, général Trochu, J. Favre, Ernest Picard, J. Ferry, général Le Flô, général Vinoy, Choppin, Cresson, Leblond, Edmond Adam, Metteval, Hervé, Bethmont, Ansart, Marseille, Claude, Lagrange, Macé, Nusse, Mouton, Garcin, colonel Lambert, colonel Gaillard, général Appert, Gerspach, Barral de Montaud, comte de Mun, Floquet, général Cremer, amiral Saisset, Schœlcher, Tirard, Dubail, Denormandie, Vautrain, François Favre, Bellaigne, Vacherot, Degouve-Denuncque, Desmarest, colonel Montaigu, colonel Ibos, général d'Aurelle de Paladines, Roger du Nord, Baudouin de Mortemart, Lavigne, Ossude, Ducros, Turquet, de Plœuc, amiral Pothuau, colonel Langlois, Lucuing, Danet, colonel Le Mains, colonel Vabre, Héligon, Tolain, Fribourg, Dunoyer, Testu, Corbon, Ducarre.

3° PIÈCES JUSTIFICATIVES. Déposition de M. le général Ducrot, Procès-verbaux du Comité central, du Comité de salut public, de l'Internationale, de la délégation des vingt arrondissements, de l'Alliance républicaine, de la Commune. — Lettre du prince Czartoryski sur les Polonais. — Réclamations et errata.

Édition populaire contenant *in extenso* les trois volumes distribués aux membres de l'Assemblée nationale.

Prix : 16 francs.

COLLECTION ELZÉVIRIENNE

Lettres de Joseph Mazzini à Daniel Stern (1864-1872), avec une lettre autographiée. 3 fr. 50

Amour allemand, par MAX MULLER, traduit de l'allemand. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La mort des rois de France depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, études médicales et historiques, par M. le docteur CORLIEU. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE POPULAIRE

Napoléon Ier, par M. Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Manuel républicain, par M. Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Les Bourgeois gentilshommes de l'ordre moral. — L'armée d'Henri V par A. Ravillet. 1 vol. in-18.

Garibaldi et l'armée des Vosges, par M. Aug. MARAIS. 1 vol. in-18. 1 fr. 50

Le paupérisme parisien, ses progrès depuis vingt-cinq ans, par E. FRIBOURG. 1 fr. 25

ÉTUDES CONTEMPORAINES

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V, par Adolphe BOUILLET. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V. Types nouveaux et inédits, par A. BOUILLET. 1 v. in-18. 2 fr. 50

L'espion prussien, roman anglais par V. VALMONT, traduit par M. J. DUBRISAY. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La Commune et ses idées à travers l'histoire, par Edgar BOURLOTON et Edmond ROBERT. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La république radicale, par A. NAQUET, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Du principe autoritaire et du principe rationnel, par M. Jean Chasseriau. 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La République radicale, par A. NAQUET, membre de l'Assemblee nationale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PUBLICATIONS

DE L'ECOLE LIBRE DES SCIENCES POLITIQUES

ALBERT SOREL. **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** — I. Les cent-jours. — II. Les projets de démembrement. — III. La sainte-alliance. Les traités du 20 novembre, par M. Albert Sorel, professeur d'histoire diplomatique à l'École libre des sciences politiques. 1 vol. in-8 de 153 pages. 4 fr. 50

RÉCENTES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications en zoologie** 1 vol. in-8. 5 fr.

ARCHIAC (D'). **Leçons sur la faune quaternaire**, professées au Muséum d'histoire naturelle. 1865, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

BAIN. **Les sens et l'intelligence**, trad. de l'anglais, 1874, 1 vol. in-8. 10 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations.** 1873, 1 vol. in-4, cartonné. 6 fr.

BÉRAUD (B. J.). **Atlas complet d'anatomie chirurgicale topographique**, pouvant servir de complément à tous les ouvrages d'anatomie chirurgicale, composé de 109 planches représentant plus de 200 gravures dessinées d'après nature par M. Bion, et avec texte explicatif. 1865, 1 fort vol. in-4.

Prix : fig. noires, relié. 60 fr.
— fig. coloriées, relié. 120 fr.

Ce bel ouvrage, auquel on a travaillé pendant sept ans, est le plus complet qui ait été publié sur ce sujet. Toutes les pièces disséquées dans l'amphithéâtre des hôpitaux ont été reproduites d'après nature par M. Bion, et ensuite gravées sur acier par les meilleurs artistes. Après l'explication de chaque planche, l'auteur a ajouté les applications à la pathologie chirurgicale, à la médecine opératoire, se rapportant à la région représentée.

BERNARD (Claude). **Leçons sur les propriétés des tissus vivants** faites à la Sorbonne, rédigées par Emile ALGLAVE, avec 94 fig. dans le texte. 1866, 1 vol. in-8. 8 fr.

BLANCHARD. **Les Métamorphoses, les Mœurs et les Instincts des insectes**, par M. Emile Blanchard, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres**, hypothèse astronomique, 1872, in-8. 2 fr.

BOCQUILLON. **Manuel d'histoire naturelle médicale**. 1871, 1 vol. in-18, avec 415 fig. dans le texte. 14 fr.

BOUCHARDAT. **Manuel de matière médicale**, de thérapeutique comparée et de pharmacie. 1873, 5e édition, 2 vol. gr. in-18. 16 fr.

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales**. 1873, 2 vol. in-8. 16 fr.

BUCHNER (Louis). **Science et Nature**, traduit de l'allemand par A. Delondre. 1866, 2 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 5 fr.

CLÉMENCEAU. **De la génération des éléments anatomiques**, précédé d'une Introduction par M. le professeur Robin. 1867, in-8. 5 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865 (*les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil.—*Guy de Chauliac*, par M. Follin.—*Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Rioland*, par M. Le Fort. — *Leuret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parot). 1 vol. in-8. 6 fr.

DUMONT (L. A.). **Hœckel et la théorie de l'évolution en Allemagne**. 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

DURAND (de Gros). **Essais de physiologie philosophique**. 1866, 1 vol. in-8. 8 fr.

DURAND (de Gros). **Ontologie** et psychologie physiologique. Études critiques. 1871, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DURAND (de Gros). **Origines animales de l'homme**, éclairées par la physiologie et l'anatomie comparative. Grand in-8, 1871, avec fig. 5 fr.

DURAND-FARDEL. **Traité thérapeutique des eaux minérales** de la France, de l'étranger et de leur emploi dans les maladies chroniques. 2e édition, 1 vol. in-8 de 780 p. avec cartes coloriées. 9 fr.

FAIVRE. **De la variabilité de l'espèce**. 1868, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 avec atlas in-folio de 25 planches.

Prix : fig. noires. 20 fr.
— fig. coloriées. 35 fr.

W. DE FONVIELLE. **L'Astronomie moderne**. 1869, 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

GARNIER. **Dictionnaire annuel des progrès des sciences et institutions médicales**, suite et complément de tous les dictionnaires. 1 vol. in-12 de 600 pages. 7 fr.

GRÉHANT. **Manuel de physique médicale**. 1869, 1 volume in-18, avec 469 figures dans le texte. 7 fr.

GRÉHANT. **Tableaux d'analyse chimique** conduisant à la détermination de la base et de l'acide d'un sel inorganique isolé, avec les couleurs caractéristiques des précipités. 1862, in-4, cart. 3 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie organique élémentaire**, leçons professées à la Faculté de médecine. 1872, 1 vol. in-18 avec figures. 4 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie inorganique élémentaire**. Leçons professées à la Faculté de médecine, 1874, 1 vol. in-8 avec fig. 5 fr.

GROVE. **Corrélation des forces physiques**, traduit par M. l'abbé Moigno, avec des notes par M. Séguin aîné. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

JAMAIN. **Nouveau Traité élémentaire d'anatomie descriptive et de préparations anatomiques**. 3e édition, 1867, 1 vol. grand in-18 de 900 pages, avec 223 fig. intercalées dans le texte. 12 fr.

JANET (Paul). **Le Cerveau et la Pensée**. 1867, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

LAUGEL. **Les Problèmes** (problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme), 1873, 2e édition, 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

LAUGEL. **La Voix, l'Oreille et la Musique.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LAUGEL. **L'Optique et les Arts.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8 avec figures dans le texte. 10 fr.

LEMOINE (Albert). **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl.** 1864, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LEMOINE (Albert). **De la physionomie et de la parole.** 1865. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LEYDIG. **Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux**, traduit de l'allemand par M. le docteur Lahillonne. 1 fort vol. in-8 avec 200 figures dans le texte. 1866. 15 fr.

LONGET. **Traité de physiologie.** 3e édition, 1873, 3 vol. gr. in-8. 36 fr.

LUBBOCK. **L'Homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. Barbier, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867. 1 beau vol. in-8, broché. 15 fr.
Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation**, état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais sur la seconde édition. 1873, 1 vol. in-8 avec figures et planches hors texte. 15 fr.
Relié en demi-maroquin. 18 fr.

MAREY. **Du mouvement dans les fonctions de la vie.** 1868, 1 vol. in-8, avec 200 figures dans le texte. 10 fr.

MAREY. **La machine animale**, 1873, 1 vol. in-8 avec 200 fig. cartonné à l'anglaise. 6 fr.

MOLESCHOTT (J.). **La Circulation de la vie**, Lettres sur la physiologie en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, traduit de l'allemand par M. le docteur Cazelles. 2 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 5 fr.

26-5-5-4

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes,** 4e édition, 1862. 1 vol. gr. in-18. 4 fr. 50

ONIMUS. **De la théorie dynamique de la chaleur dans les sciences biologiques.** 1866. 3 fr.

QUATREFAGES (de). **Charles Darwin et ses précurseurs français.** Étude sur le transformisme. 1870, 1 vol. in-8. 5 fr.

RICHE. **Manuel de chimie médicale.** 1874, 2e édition, 1 vol. in-18 avec 200 fig. dans le texte. 8 fr.

ROBIN (Ch.). **Journal de l'anatomie et de la physiologie** normales et pathologiques de l'homme et des animaux, dirigé par M. le professeur Ch. Robin (de l'Institut), paraissant tous les deux mois par livraison de 7 feuilles gr. in-8 avec planches.
Prix de l'abonnement, pour la France. 20 fr.
— pour l'étranger. 24 fr.

ROISEL. **Les atlantes.** 1874, 1 vol. in-8. 7 fr.

SAIGEY (Émile). **Les sciences au XVIIIe siècle.** La physique de Voltaire. 1873, 1 vol. in-8. 5 fr.

SAIGEY (Émile). **La Physique moderne.** Essai sur l'unité des phénomènes naturels. 1868, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

SCHIFF. **Leçons sur la physiologie de la digestion,** faites au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 2 vol. gr. in-8. 20 fr.

SPENCER (Herbert). **Classification des sciences.** 1872, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SPENCER (Herbert). **Principes de psychologie,** trad. de l'anglais. Tome Ier. 1 vol. in-8. 10 fr.

TAULE. **Notions sur la nature et les propriétés de la matière organisée.** 1866. 3 fr. 50

TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau.** 1873, 1 vol. in-18 avec figures cartonné. 6 fr.

VULPIAN. **Leçons de physiologie générale et comparée du système nerveux,** faites au Muséum d'histoire naturelle, recueillies et rédigées par M. Ernest Brémond. 1866, 1 fort vol. in-8. 10 fr.

VULPIAN. **Leçons sur l'appareil vaso-moteur** (physiologie et pathologie). 2 vol. in-8. (*Sous presse.*)

PARIS — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2.

COLLECTION HISTORIQUE DES GRANDS PHILOSOPHES

PHILOSOPHIE ANCIENNE

SOCRATE. **La philosophie de Socrate**, par M. Alf. Fouillée. 2 vol. in-8. 16 fr.

PLATON. **La philosophie de Platon**, par M. Alf. Fouillée. 2 vol. in-8. 16 fr.

— **Études sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel**, par M. Paul Janet. 1 vol. in-8..... 6 fr.

ARISTOTE. **Rhétorique**, traduite [illegible]n-çais par M. Barthélemy Sain[illegible] 2 vol. in-8 ..... [illegible]

— **Psychologie** (Opuscules), [illegible] français par M. Barthé[illegible] Hilaire. 1 vol. in-8..... [illegible]r.

— **De la logique d'Aristo[illegible]** par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 2 vol. in-8..... 10 fr.

ÉCOLE D'ALEXANDRIE. **Histoire critique de l'École d'Alexandrie**, par M. Vacherot. 3 vol. in-8 ..... 24 fr.

— **L'École d'Alexandrie**, par M. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. 6 fr.

PHILOSOPHIE MODERNE

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec introduction et notes par M. Paul Janet. 2 vol. in-8..... 16 fr.

— **Lettres et opuscules inédits**, précédé d'une introduction par M. Foucher de Careil. 1 vol. in-8..... 4 fr. 50

BOSSUET. **Essai sur la philosophie de Bossuet**, par M. Nourisson. 1 vol. in-8 ..... 4 fr.

MALEBRANCHE. **La philosophie de Malebranche**, par M. Ollé Laprune. 2 vol. in-8..... 16 fr.

VOLTAIRE. **La philosophie de Voltaire**, par M. Ern. Bersot. 1 vol. in-12. 2 fr. 50

— **Les sciences au XVIIIe siècle.** Voltaire physicien, par M. Em. Saigey. 1 vol. in-8..... 5 fr.

PHILOSOPHIE ÉCOSSAISE

DUGALD STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain**, traduits de l'anglais par L. Peisse. 3 vol. in-12. 9 fr.

W. HAMILTON. **Fragments de philosophie**, traduits de l'anglais par L. Peisse. 1 vol. in-8..... 7 fr. 50

— **La philosophie de Hamilton**, par J. Stuart Mill. 1 vol. in-8.... 10 fr.

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

KANT. **Critique de la raison pure**, traduit par M. Tissot, 2 vol. in-8. 16 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules Barni. 2 vol. in-8..... 16 fr.

— **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. Tissot. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Critique du jugement**, suivie des *Observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduite par J. Barni. 2 vol. in-8 ..... 12 fr.

— **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduite par J. Barni. 1 vol. in-8 ..... 6 fr.

— **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par M. J. Barni. 1 vol. in-8 ..... 6 fr.

— **Principes métaphysiques du droit**, suivi du *projet de paix perpétuelle*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules Barni. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— **Principes métaphysiques de la morale**, augmentée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— Même ouvrage, traduction par M. Jules Barni. 1 vol. in-8..... 8 fr.

— **La logique**, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8..... 4 fr.

— **Mélanges de logique**, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8..... 6 fr.

— **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. Tissot. 1 vol. in-8 ..... 6 fr.

— **Anthropologie**, suivie de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8.. 6 fr.

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque Bouillier. 1 vol. in-8 .. 8 fr.

— **Destination du savant et de l'homme de lettre**, traduit par M. Nicolas. 1 vol. in-8 ..... 3 fr.

— **Doctrines de la science.** Principes fondamentaux de la science de la connaissance, traduit par Grimblot. 1 vol. in-8 ..... 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Cl. Husson. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

— **Idéalisme transcendental.** 1 vol. in-8..... 3 fr. 50

— **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. Benard. 1 vol. in-8.. 9 fr.

HEGEL. **Logique**, traduction par A. Véra. 2e édition. 2 vol. in-8..... 14 fr.

— **Philosophie de la nature**, traduction par A. Véra. 3 vol. in-8..... 25 fr.

— **Philosophie de l'esprit**, traduction par A. Véra. 2 vol. in-8..... 18 fr.

— **Introduction à la philosophie de Hegel**, par A. Véra. 1 v. in-8. 6 fr. 50

— **La dialectique dans Hegel et dans Platon**, par Paul Janet. In-8... 6 fr.

PARIS. — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

10 OCT. 1989

02 NOV. 1989

MAY 29 '80

28 NOV. 1989

JUN 12 '80

JUL 02 '80

02 JAN. 1990

07 DEC. 1989

JUL 11 '80

OCT 05 '82

OCT 05 '82

OCT 05 '82

CE

a39003 000551340b

B 2918 .F7V4 1874 V1
HEGEL, GEORG WILHELM F
LOGIQUE DE HEGEL.

CE B 2918
.F7V4 1874 V001
COC HEGEL, GEORG LOGIQUE DE H
ACC# 1015416

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 11 12 14 04 7